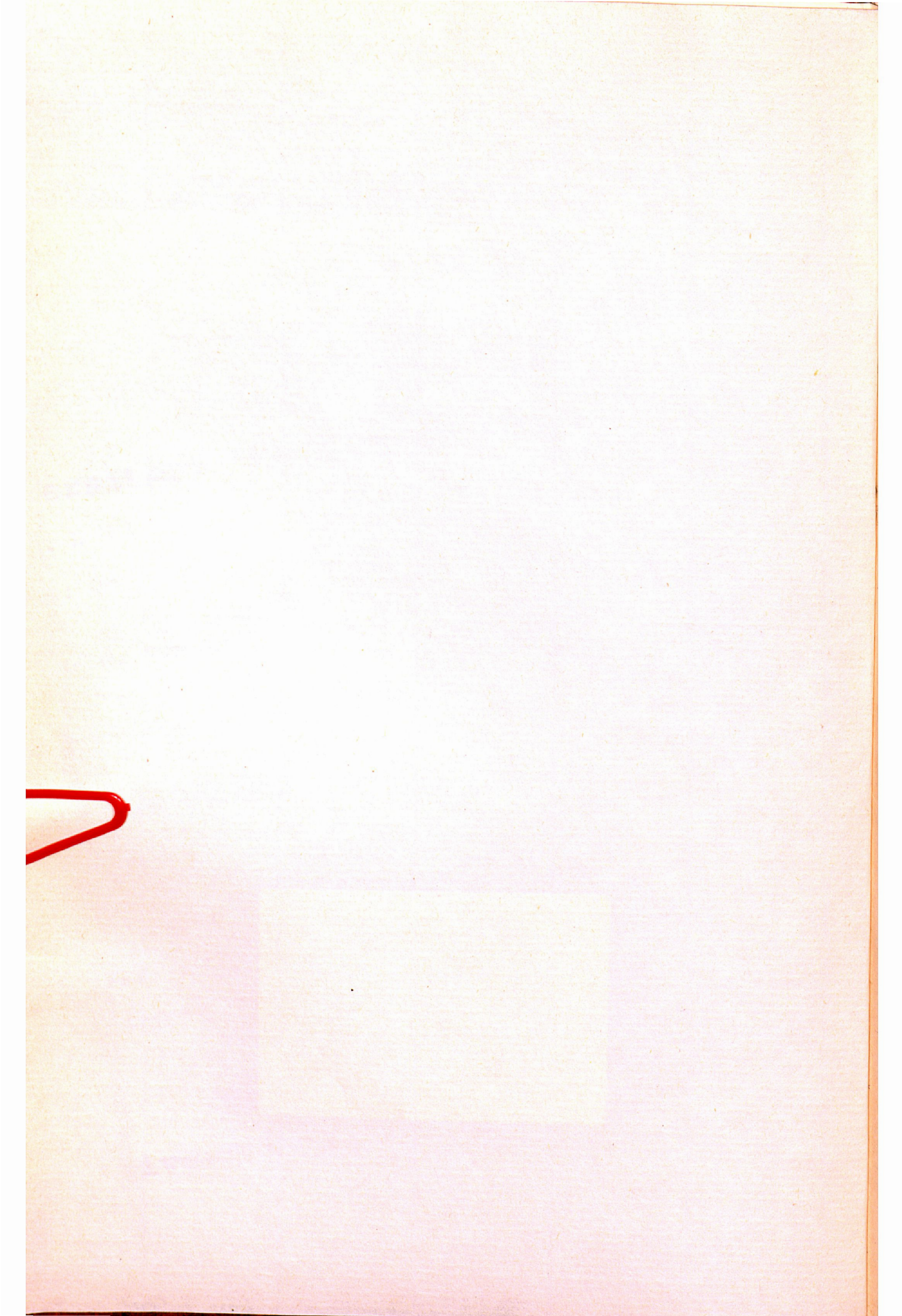


HELIOS UND KERAUNOS

ODER

GOTT UND GEIST

ZUGLEICH

VERSUCH EINER ERKLÄRUNG DER TRIAS IN DER VERGLEICHENDEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

PAUL SARASIN



1924.
VERLAG DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG
INNSBRUCK.

... Z. Ltg. 1925 S. 994.

... Nielsen, Söderblom, Zimmern, Peter Jensen u [illegible] 1896.

... u [illegible] von Nielsen Z. Ltg. 1923 S. 50–54

... Usener Dreiheit im Rh. Mus. f. Philol. 1903. [illegible]

... [illegible]

... [illegible] die These des Buches: die Verehrung d. Sonne als der Hauptgottheit

... [illegible] weit zurück u hat sich die ganze Welt erobert, hat in 1000 [illegible]

... die religiösen Anschauungen der Völker beeinflußt.

... [illegible] daß die Sonne u die Gestirne gesehen sind: am Morgen,

... u Abend u [illegible] die Wurzel der Trinität. Die Sonne Monas

... so zur Dyas u zuletzt zur Trias.

DRUCK DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI IN INNSBRUCK.

EINLEITUNG.

Unter dem Titel: Versuch einer Erklärung der Trias in der Religionsgeschichte (117) habe ich im Jahre 1919 einen Vorbericht erscheinen lassen, worin das Folgende ausgeführt war:

„Als mir diesen Sommer die Gelegenheit gegeben wurde, eine Privatsammlung von Kunstgegenständen zu besichtigen, fiel mir unter denselben ein altertümlicher Stuhl besonders auf, der zwar auf Kunstwert keinen Anspruch machen darf, der aber mein Nachdenken sogleich aufs lebhafteste erregte. Es fand sich nämlich auf dessen Rücklehne das Bild der christlichen Dreieinigkeit in der Form eines Kopfes mit drei Gesichtern dargestellt. Näheres über Zeit und Herkunft dieser Schnitzerei ist noch ans Licht zu setzen. Ich mußte mir sagen: Hier ist die christliche Trias in der Form der indischen, der Trimurti zur Darstellung gekommen, und zwar ganz gewiß nicht auf Grund einer offiziellen kirchlichen Ausprägung, wohl aber auf Grund einer im Volke seit uralter Zeit fortlebenden Auffassung. Die Frage legte sich mir nahe: auf welche Weise ist überhaupt der Gedanke der Trinität, eine an und für sich vollkommen unfaßliche, ja geradezu absurde Vorstellung, entstanden zu denken? Gibt uns hier die indische Trimurti Aufschluß, wie sie im bekannten dreigesichtigen Bild im Felsentempel von Elephanta uns entgegentritt? Obwohl meine Nachforschungen noch nicht weit vorgeschritten sind, glaube ich doch schon jetzt die Gewißheit zu haben, daß der Trinitätsgedanke weder von der indischen Religion nach der christlichen, noch umgekehrt von der christlichen nach der indischen gekommen ist, daß vielmehr dieser Gedanke aus einer gemeinsamen, viel älteren Wurzel entstand, welche es aufzufinden gilt. Gelingt dies, so wird die Trinitätsidee ihrer scheinbaren Absurdität entkleidet, und sie wird vernunftgemäß erscheinen, sobald einmal ihre Entstehung als notwendiges Resultat historischer Entwicklung erkannt ist.

Schon bei meiner Abhandlung über rechts und links (116) war ich auf die geradezu als Allmacht im Denken der Menschheit zu bezeichnende Sonnenverehrung geführt worden, deren erste Entstehung ich, vom Auftreten der Bevorzugung der rechten Hand geleitet, an das Ende der jüngeren Steinzeit setzen mußte. Dazumal war die Auffassung von der Sonne als der höchsten Gottheit entstanden, und seit jener entlegenen Zeit hat diese Auffassung sich die ganze Welt erobert, hat in tausend Mythologien die religiösen Anschauungen der Kulturvölker durchdrungen und auch die der Naturvölker beeinflußt; denn neue religiöse Vorstellungen wandern in verhältnismäßig kurzer Zeit ebenso wie neue Erfindungen, wie z. B. die des Feuers, über den ganzen Erdball. Folgende Gesichtspunkte wurden nun für mich leitend:

Am Anfang war die Sonne einziger Gott, eine Monas der Religion, Re in Aegypten, der mit seinem blendenden Antlitz alles überschaute; es ist die Vorstellung, die noch Aischylos im Prometheus wieder-

gibt mit den Worten: πανόπτης κύκλος ἡλίου. Eine Menge von Gottheiten und von Heroen der verschiedenen Kulturreligionen sind nur Varianten oder spezielle Einkleidungen und Personifikationen dieser ursprünglichen religiösen Sonnenmonas.

Darauf entstand irgendwo die Vorstellung, daß dieser Körper, dieser Gott bei seinem Aufgange am Morgen uns mit einem andern Gesichte betrachte, als bei seinem Untergang am Abend und daß es sich demnach um eine Gottheit mit zwei Gesichtern handle, aus welcher Vorstellung die uralte, speziell etruskische Gottheit des Janus bifrons hervorging, dessen ursprüngliche Natur als Sonnengott nicht bestritten werden kann. Die alt-griechische Religion kannte entsprechend einen Ἑρμῆς δικέφαλος; Hermes ist aber zweifellos ursprünglich auch Sonnengott, da er Fruchtbarkeitsgott ist und als Seelengeleiter nach der Unterwelt eine chthonische Seite hat. Im Felsentempel von Elephanta in Indien ferner findet sich eine aus zwei Köpfen zusammengesetzte Götterfigur, eine aus Vishnu und Siwa verschmolzene Einheit. Wir gelangen so von der Monas zur Dyas, und auch diese Vorstellung der Dyas hat weltweite Verbreitung.

Hatte man aber eine zweigesichtige Sonnengottheit mit dem einen Antlitz beim Aufgang gegen West, mit dem andern beim Untergang gegen Ost gerichtet, also vorwärts und rückwärts blickend, den Begriff vom allschauenden und allwissenden Sonnengotte verstärkend, so mußte als weitere Stufe der Gedanke unabweisbar werden, daß am Mittag uns ein drittes Antlitz entgegenleuchtet, das ja eigentlich nicht wohl fehlen konnte, wenn das eine nach Ost, das andere nach West schaute, das mittägliche richtete sich dann nach Nord, und so gelangen wir von der Dyas zur Trias des Sonnengottes und damit auch zur Trimurti und zur Trinität, sowie zur Darstellung unseres Volkskünstlers an dem eingangs erwähnten Stuhle. Diese Trias zeigt sich dann bald in der Vorstellung von drei verschiedenen und doch eine Einheit bildenden Personen, besonders häufig in der altägyptischen Theologie, wo sie ebensogut primären Charakter haben kann, wie geschildert, oder, nachdem die Vorstellung der Ur-Trias gewonnen war, auch einen sekundären Charakter gewinnen konnte, durch nachträgliche Verschmelzung von drei ursprünglichen lokalen Monaden zu einer Trias auf synthetischem Wege. Diese ägyptischen Triaden werden überwiegend in Form von drei getrennten Figuren dargestellt, nur sehr selten als eine Figur mit drei Köpfen, und dasselbe gilt für die christliche Trias; wie ferner bei dieser letzteren die eine der drei Gottheiten, die als Geist bezeichnet wird, meist in Gestalt eines Vogels, speziell einer Taube, aufgefaßt und dargestellt wird, so bei der ägyptischen als Horus, der nach einer frühzeitigen Vorstellung als Geist von Re galt und gleichfalls in der Gestalt eines Vogels, speziell eines Sperbers, aufgefaßt und dargestellt wurde.

Ich füge hier bei, daß nach altägyptischer Vorstellung der Mensch aus drei Teilen besteht, nämlich aus dem Körper, aus der Seele, Ka, als einer Art Doppelgänger des Körpers, und aus dem Geiste, Ba, der die Gestalt eines Vogels hat. Ob diese Trias des Menschenwesens aus der gewissermaßen in logischer Reihenfolge gewonnenen Trias der Sonnengottheit hervorgegangen ist, indem durch theologische Spekulation diese letztere Vorstellung sekundär auf den Menschen übertragen wurde, oder ob diese anthropische Trias bereits vor Auftreten der Sonnenverehrung und damit der solaren Trias vorhanden war und insoweit auf die letztere übertragen wurde, daß man auch diese letztere aus Körper, aus Seele, anima, in menschlicher, und aus Geist, animus, in Vogelform bestehen ließ, werde ich noch einer speziellen Untersuchung zu unterwerfen haben.

Noch sei hier erwähnt, daß mit dem Aufkommen des Triasgedankens in Beziehung auf die Sonnengottheit auch die Zahl 3 Heiligsprechung erfuhr, deren mystische Kraft schon seit den ältesten Zeiten bei allen Kulturvölkern nachweisbar ist.

Für südliche Völker aber, wie besonders die Inder, die in tropischen und subtropischen Gebieten lebten und die Sonne am Mittag von unten her betrachten konnten, mußte an die Trias der weitere Gedanke sich anschließen, ob denn nicht noch ein nach Süden blickendes Gesicht vorhanden sein müsse, da ja in der Trias nur drei, nämlich nach Norden, Osten und Westen blickende Gesichter gegeben waren, und man gelangte zur Vorstellung von einer viergesichtigen Sonnengottheit, zu einer solaren Tetras. So findet sich im Felsentempel von Elephanta eine solche Tetras dargestellt, und wir haben vor Jahren eine Dämonenmaske aus Ceylon mitgebracht, die aus vier Gesichtern zusammengesetzt ist und die sich jetzt im Museum für Völkerkunde in Berlin befindet. Der Umstand, daß es sich dabei um eine dämonische Tetras handelt, braucht uns nicht zu stören, da ja sehr leicht Gottheiten, die beim einen Volke als solche verehrt sind, beim andern zu Teufeln degradiert werden. Des weiteren gab es außer dem Janus bifrons auch noch einen Janus quadrifrons, und so wird eingehende Nachforschung wahrscheinlich bei allen Kulturreligionen das Nebeneinanderbestehen der ursprünglich solaren Monas, Dyas, Trias und Tetras zum Endergebnisse haben.“

Dieser Vorbericht, in welchem auf jede weitere Beweisführung verzichtet werden mußte, soll nun in der folgenden Abhandlung eine eingehende Begründung erfahren.

Fürs erste liegt mir daran, festzustellen, daß meine Besorgnis, es könnte die von mir in dem Vorbericht gegebene Erklärung der Trias sich in der Literatur schon irgendwo zum Ausdruck gebracht finden, zu meiner Genugtuung sich nicht bewahrheitet hat; nach der Durcharbeitung eines großen und wohl des wichtigsten Teiles der vergleichenden Religionsgeschichte kann ich die Behauptung aufstellen, daß eine Erklärung der Trinitätsvorstellung überhaupt noch nie oder doch nur in nebelhaft undeutlicher Form versucht worden ist, wie des näheren noch darzulegen sein wird. Die von mir selbst aus den verschiedenen Sonnenaspekten, wie ich das nennen will, hervorgehobene natürliche, ja eigentlich kausale, wenigstens psychologisch kausale Erklärung konnte ich bei keinem der vielen Autoren, die über vergleichende Religionsgeschichte geschrieben haben, deutlich erfaßt und ausgesprochen finden.

Die Vorstellung der Trinität, d. h. die Verbindung von drei göttlichen Wesen zu einer Einheit, ist uns allen aus der christlichen Dogmengeschichte geläufig, und wir kennen wohl die erbitterten Streitigkeiten zwischen jenen, die behaupteten, daß die Auffassung einer Trinität dem Gedanken des Monotheismus nicht widerspreche, und jenen, die in einer solchen Vorstellung einen Tritheismus, somit Polytheismus erkennen wollten. Um nun aber das in Frage gestellte Problem zu entwirren, empfiehlt es sich, nicht mit der Trinität der christlichen Kirche den Anfang zu machen, vielmehr die Erklärung gerade dieser an den Schluß unserer Betrachtung zu setzen, und das schon deshalb, weil wir sehen werden, daß die ursprüngliche Einheit uns nur einen einzelnen Aspekt der Gottesvorstellung gibt, insofern eine vergleichende Untersuchung uns zeigen wird, daß wir es auch, außer mit einer ursprünglichen Einfaltigkeit, noch mit einer Zwei-, Drei- und Vierfaltigkeit zu tun haben oder, um es mit einem zusammenfassenden Ausdruck zu bezeichnen, mit einer Multiplizität oder Tetra-

merie der ursprünglichen Gotteinheit, die aber trotz dieser Verfielfältigung dennoch Einheit bleibt. Insofern ist, um dies der kommenden Auseinandersetzung vorauszunehmen, die christliche oder auch vor- und außerchristliche Trinität oder Trias nicht der Ausdruck eines Polytheismus, sondern sie bleibt monotheistisch, ein μόνος θεός mit drei verschiedenen Aspekten.

Wenn wir eine historisch spätere Vorstellung erklären wollen, müssen wir auf frühere entsprechende Vorstellungen zurückgreifen, wir müssen also auch auf die Vorstellung von der Multiplizität und speziell von der Trinität den Entwicklungsgedanken anwenden, und so wollen wir nun zunächst untersuchen, was die vergleichende Religionsgeschichte uns aus der antiken religiösen Vorstellungswelt in dieser Frage für Lehren erteilen kann, und hier beginnen wir gewiß am besten mit jener Gottheit, mit der eine Multiplizität der Einheit am allgemeinsten verbunden worden ist, nämlich mit dem römischen Gotte Janus, dieser vorwiegend als zweigesichtig aufgefaßten uralten etruskischen Gottheit, deren Zweigesichtigkeit, deren Dyas indessen, wie wir alsbald sehen werden, keineswegs das einzige Charakteristikum dieses Gottes uns vor Augen führt. Stellen wir nun zusammen, was wir in der Literatur über diese scheinbar isoliert aus dem übrigen antiken Pantheon sich heraushebende zweigesichtige Gottheit der Römer auffinden können, eine kritische Durcharbeitung der einschlägigen Literatur, die uns mitten in das von uns behandelte Problem hineinführen wird.

I.

DIE MULTIPLIZITÄT IN DER RÖMISCHEN MYTHOLOGIE: JANUS.

Die Verehrung der meist doppelgesichtigen Gottheit Janus ist eine uralte; bei allen Opferhandlungen, welchem Gotte sie auch galten, nahm die Verehrung des Janus die erste Stelle ein. In den Liedern der Salier, dieser beiden aus hohem Altertum stammenden Priesterkollegien, Litaneien, die diesen Priestern selbst zum Teil nicht mehr verständlich waren (Wiss. nach Quintilian), wird neben anderen Göttern Janus als dumus cerus oder cerus manus = creator bonus und deum oder divom deus angerufen (dazu Serv. Aen. VII, 607; Macr. S. 1, 9, 14). Sein Priester ist der rex sacrorum. Janus gilt als ältester aller Götter, heißt darum auch Januspater (Plin. 36, 28; Seneca 9, 2; Juvenal 6, 393; Gell. 5, 12. 5) entsprechend Jupiter, auch sanctus pater (Mart. 10, 28); einige hielten ihn für den Uranfang aller Dinge, das Chaos, aus dem dann die Elemente sich sonderten, somit für den Weltenschöpfer,

„me Chaos antiqui — nam sum res prisca — vocabant"
(Ov. f. I, 103 ff.) *,

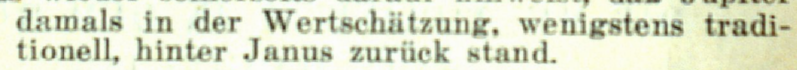
wie auch der Konsul M. Messala (Macr. S. 1, 9, 14) es mit den Worten aussprach: „Janus cuncta fingit eademque regit." Auch hielten ihn einige der Alten für den Sonnengott: so berichtet Macrobius (1, 9, 9) ausdrücklich: „Janum quidam solem demonstrari volunt, et ideo geminum, quasi utriusque januae caelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat." „Inde et simulachrum ejus plerumque fingitur manu dextera trecentorum et sinistra sexaginta et quinque numerum tenens ad demonstrandum anni dimensionem quae praecipue est solis potestas" (Plin. 34, 7). Auf diese Darstellung der 365 Tage des Jahres durch die entsprechende Krümmung der Finger beider Hände werde ich noch zurückkommen.

Später wurde Jupiter über den Januspater gesetzt, wenigstens von allen denen, die nicht inne wurden, daß beide ein und dieselbe, und zwar die Sonnengottheit darstellen; doch bestand diese Auffassung auch für Jupiter schon mit aller Sicherheit; denn in Macrobius (S. 23, 1) lesen wir: „nec ipse Juppiter, rex deorum, naturam solis videtur excedere: sed eundem esse Jovem ac solem claris docetur indiciis." Auch dürfte im Volksbewußtsein der Gedanke an die Identität des Januspater und Jupiter Bestand gehabt haben; denn es gab auch einen Janus Junonius (Serv. Aen, 7, 610; Macr. S. 1, 9, 15), da man an eine Ehe des Janus mit der Juno glaubte (142, 340; 34, I. 2, 382).

Von Bedeutung für die ursprünglich hervorragende Stellung des Janus im römischen Pantheon ist auch der Umstand, daß die erste

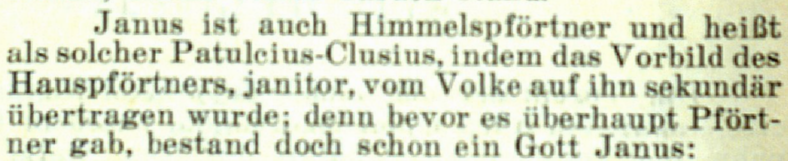
*) Nach Lydos (4, 2) hat ihn ein Römer Olbidius im allgemeinen Sinne als Chaos bezeichnet.

Münze der Münzreihe, der As, einen Doppelkopf zeigt (Figur 1), die zweite, der Semis, aber den Kopf des Jupiter. Daraus geht ebenfalls hervor, daß der Jupiterkult jünger ist als der Januskult, und ich schließe auch aus diesem Umstand, daß Janus auch **n a c h** der Erfindung des Geldes noch als erster Gott, Jupiter aber als zweiter gegolten hat, sonst wäre unbedingt der As dem Jupiter gewidmet worden; die Suprematie des Jupiter über den Janus ist also eine verhältnismäßig späte; denn der Janus-As, diese älteste römische Münze, entstand erst im 4 Jahrh. Der Semis, welcher dem Jupiter gewidmet war, hatte den halben Wert des As (semi-As), was wieder seinerseits darauf hinweist, daß Jupiter


damals in der Wertschätzung, wenigstens traditionell, hinter Janus zurück stand.

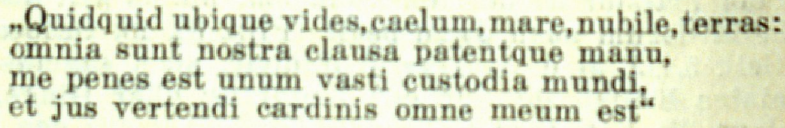


Figur 1: Römische Janusmünze, etwas verkleinert, aus dem Basler Historischen Museum. Der Stab auf dem Scheitel, eine römische I, kennzeichnet sie als As. Original.


Janus ist auch Himmelspförtner und heißt als solcher Patulcius-Clusius, indem das Vorbild des Hauspförtners, janitor, vom Volke auf ihn sekundär übertragen wurde; denn bevor es überhaupt Pförtner gab, bestand doch schon ein Gott Janus:

„Modo namque Patulcius idem
et modo sacrifico Clusius ore vocor“ (Ov. f. 1, 129).

Er eröffnet und schließt aber nicht nur das Universum, er überwacht auch die ganze Welt und dreht die Weltenaxe:


„Quidquid ubique vides, caelum, mare, nubile, terras:
omnia sunt nostra clausa patentque manu,
me penes est unum vasti custodia mundi,
et jus vertendi cardinis omne meum est“

(Ov. f. 1, 117—120).

So war er der eigentliche Universalgott: Ursprung, Schöpfer und Erhalter der Welt.

Mit dem Janus bifrons oder biceps (Ov. f. 1, 65) oder anceps (ib. 95) oder biformis (ib. 89) oder geminus (Plin. 34, 33, Macr. 19, 9; 15, auch Name des ältesten Tempels) wurde die Vorstellung verknüpft, daß das eine Gesicht nach Osten, das andere sich nach Westen wende, wie Ovid (f. 1, 137) es ausdrückt mit den Worten:

„Sic ego perspicio caelestis janitor aulae
eoas partes hesperiasque simul.“

Es geht aus dieser Stelle mit Gewißheit hervor, daß Hermen oder Statuen des Janus bifrons so aufgestellt waren, daß die beiden Gesichter nach dem Auf- und Untergang der Sonne schauten, die Bildwerke des Janus waren also **o r i e n t i e r t** aufgestellt, und so bestätigt auch gerade dieser Umstand meine Auffassung, derzufolge der Sonnengott, der ja sein Auge fortwährend auf uns gerichtet hält, nach der ursprünglichen Vorstellung notwendig zwei Gesichter haben müsse, eines, das er bei seinem Aufgang, eines, das er bei seinem Untergang auf die Menschen gerichtet hält. Diese naive Vorstellung bekräftigte den Glauben, der ja bei Beobachtung der als Gottheit gedachten Sonne zur Gewißheit werden mußte, daß der Gott allsehend und allwissend sei, und als doppelgesichtiger Gott wußte er ebenso die vergangenen, wie die zukünftigen Dinge (Macr. 1, 9, 4).

Dieselbe Vorstellung liegt in dem von Ovid (f. 2, 136) gebrauchten Ausdruck: „solis utrumque latus“ (vergl. dazu 142, 345; gemeint ist der Orient und Occident der Erde), eine Auffassung, die von Servius

(Aen. 7, 610) bestätigt wird mit den Worten: „quasi mundo ei (Jano) duas facies dederunt, orientis et occidentis."

Es ist gewiß, daß alle antiken Völker, von einzelnen Denkern abgesehen, sich die Sonne als eine Scheibe vorstellten, den Kopf des Sonnengottes also ebenfalls von Scheibengestalt, solange die Phantasie die Gestalt dieser Gottheit nicht weiter umformte. Indem nun Janus für die ursprüngliche Auffassung die Sonne repräsentierte, so stellte das eine Gesicht den im Osten aus dem Horizont emportauchenden, das andere den im Westen hinabsinkenden Halbsonnenrand dar.

Nach unserer Auffassung sehen wir also in dem doppelgesichtigen Janus eine Dyas als Vorläuferin der Trias, die wir bei diesem Gotte ebenfalls noch finden werden, eine Gottheit mit zwei Gesichtern, zweifellos ursprünglich hervorgegangen aus einer reinen Einheit, der Sonnengottheit als **Monas**, die sich als solche in so vielen Hauptgottheiten im antiken Pantheon erhalten hatte, als Jupiter, Zeus und, wie wir noch sehen werden, sehr vielen anderen, die unter verschiedenen Namen doch ursprünglich nur ein und dieselbe Gottheit, nämlich eben die Sonnengottheit sind, und daß Janus es ebenfalls ursprünglich ist, dafür spricht außer dem schon Gesagten auch der Nebenumstand, daß auf dem Revers der Janus bifrons Münzen sich in der Regel eine Barke dargestellt findet, die in allen Mythologien seit der alt-ägyptischen mit dem Sonnengott in Verbindung gebracht wird, es ist ursprünglich der goldene Nachen, den Helios, der Sonnengott, besteigt, wenn er beim Untergang im Westen sich auf das Meer hinabsenkt, um zu seinem Aufgang im Osten zurückzufahren. In allen möglichen Mythologien kehrt diese Vorstellung und damit die Verbindung des Sonnengottes mit der Barke wieder, so vor allem auch in allen Sintflutmythen, deren uns bekannteste Noah mit der Arche ist. Doch war den Römern diese Vorstellung verloren gegangen; denn Janus galt ihnen für den Erfinder des Schiffbaues, und so erklärte man sich das Gepräge der Prora auf dem Revers des As, oder man dachte an das Schiff, das den Saturnus über See zum Janus gebracht hatte (Ov. f. 1, 233 ff.; Macr. S. 1, 7, 22 u. a. m.).

Für die ursprüngliche Eigenschaft des Gottes als Sonnengott spricht auch der Umstand, daß ihm die Morgenstunde heilig war (Hor. Sat. 2, 6, 20), was mit dem Sonnenaufgang zusammenhängt; sodann heißt der erste Monat des Jahres nach ihm Januarius, mit dessen erstem Tag die Sonne ein deutliches Aufsteigen aus dem Wintersolstitium erkennen läßt, und so wurde er auch Gott des Jahres- und Zeitenwechsels, was eben wieder ursprünglich der Sonnengott ist, dessen Lauf die Jahreszeiten regelt. „Der Januar war Janus heilig, weil dieser Monat nach dem kürzesten Tage begann, also den natürlichen Anfang eines neuen Jahres bildete, obwohl Numa aus Rücksicht auf den Kult der Salier und des palatinischen Mars den alten Frühlingsanfang des Jahres mit dem Monate des Mars auch ferner gelten ließ" (96, 1, 170).

Janus stand ferner als Janus Consivius der Zeugung und Empfängnis vor, er war also Fruchtbarkeitsgott (Macr. 1, 9, 16), die allgemeine Eigenschaft des Sonnengottes, womit sich Phallismus zu verbinden pflegt. In den Priestergebeten, wie sie speziell in Beziehung auf Schwangerschaft und Geburt gesprochen wurden, einem Teil der alten Indigitamenta, „wurde zuerst Janus genannt, überall der Anfang der Dinge, auch jedes Gebetes und Opfers, hier Consivius, d. h. der Anfang alles keimenden Lebens" (96, 2, 207). „Ein anderes Merkmal, daß wir es beim Janus mit einem Sonnengotte zu tun haben, ist der Ursprung der Quellen, Flüsse und Ströme von Janus; daher er in örtlichen Legenden

für den Gemahl der Quellengöttin Juturna und für den Vater des am Janiculum verehrten Fontus, in anderen selbst für den des Flußgottes Tiberinus galt, in noch anderen die Feinde Roms dadurch abwehrt, daß er bei einem ihm heiligen Tore plötzlich einen heißen Sprudel aus der Erde entspringen läßt (96, 1, 170; Ov. f. 1, 269).

Wie ich später dartun werde, eröffnet der Sonnengott die Quellen ursprünglich durch den Blitz, seine geistige Personifikation auf Erden, oder durch bestimmte, den Blitz vertretende Wesenheiten, z. B. Pegasos. Darum sind heiße Quellen, die das Blitzfeuer, was nichts anderes ist als das reine und zwar vergeistigte Sonnenfeuer enthalten, besonders heilig und heilkräftig.

Endlich ist Janus auch Kriegsgott, was aus dem Umstand hervorgeht, daß sein Haupttempel in Kriegszeiten offen stand, im Frieden geschlossen wurde. Im Krieg aber begleitete er das Heer als Mitkämpfer. Bei Macrobius (S. 1, 9, 18) heißt es nach Erzählung einer Sage: „Ea re placitum, ut belli tempore, velut ad urbis auxilium profecto deo, fores reserarentur", und so sagt auch Usener (142, 342): „Janus ist der in den Kampf ausziehende schirmende hohe Himmelsgott" (vergl. dazu 96, 1, 173 ff.). Da das Bild eines Gottes von jeher bis heutzutage als vom Gotte selbst beseelt aufgefaßt wurde, insofern der Geist des Gottes in seinem, ihm geweihten Bilde wohnt, das er auch gelegentlich verlassen kann, so war der Gedanke, welcher dazu führte, die Tempelpforten zur Kriegszeit offen stehen zu lassen, ohne Zweifel der, daß beim Auszug des Heeres der göttliche Geist, der Gott in seiner Personifikation auf Erden, seine Wohnung verläßt und die in den Krieg ziehenden auf ihrem Zuge schützend begleitet, wie Jahve die aus Aegypten ausziehenden Israeliten oder wie bei den alten Germanen der Kriegsgott mit in die Schlacht zog (46, 350).

Der Gott Janus führte wegen seiner kriegerischen Bestimmung auch den Beinamen Quirinus, d. h. nach Macrobius (S. 1, 9, 16) „quasi bellorum potens ab hasta quam Sabini curim vocant"; curis ist aber nach einigen gleich quiris (Plutarch Rom. 29); quirinus wäre also zu übersetzen mit Lanzenschwinger oder Vorkämpfer, Promachos: „Κυρῖνον ὡσανεὶ πρόμαχον" (Lydos 4, 1). Diese Etymologie wird von Wissowa (162, 153) bestritten, der den Namen Quirinus von einem hypothetischen Ortsnamen Quirium ableitet (vergl. auch Jordan, 96, 1, 369, A. 4). Es steht aber doch fest, daß in allen Mythologien der Sonnengott zugleich der Kriegsgott war, und wenn ein Gott sich später als Kriegsgott spezialisiert hat, so ist er doch ursprünglich Sonnengott gewesen, so gut wie Jupiter, dieser Gott der Schlachten und des Sieges. Januspater ist aber mit Jupiter, wie wir gesehen haben, seinem Ursprung nach identisch, beide sind nichts anderes als der Sonnengott.

Zu der Auffassung des Gottes Janus als ursprünglichen Sonnengottes führt auch die Etymologie. Der Name lautete auch Dianus (20, 351, ff., 142, 340), was gleich ist Divanus und was die sanskritische Silbe div, glänzen, leuchten, enthält; auch steht Janus im Zusammenhang mit dem griechischen Ζάν = Ζήν = Ζεύς, welch letzterer wie Jupiter oder Diespiter auch ursprünglich Sonnengott und also mit Janus identisch ist. Auf diese Etymologie Janus-Ζάν hat schon Buttmann (10, 127) aufmerksam gemacht, und spätere Gelehrte, z. B. Georges (37), Usener (l. c.) sind ihm darin beigetreten. „Die zu Grunde liegende Wurzel di, div, glänzen, leuchten, ist Gemeingut aller indogermanischen und mythologischen Systeme" (vergl. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie, zitiert nach Aust in Roschers Lexikon Juppiter; auch 151, 1, 131 ff.).

Dagegen lehnt Wissowa (162, 108 ff.) den Zusammenhang von Januspater und Jupiter ab, indem er nur für letzteren die ursprüngliche Natur als Sonnengott und den Umstand, daß in diesem Namen die Wurzel div enthalten sei, zuläßt, nicht aber für Janus. Für Jupiter aber bemerkt er ausdrücklich (162, 113): „Selten gibt schon der Name eines Gottes so klare und erschöpfende Auskunft über die ursprüngliche Natur seines Trägers, wie es bei Juppiter der Fall ist. Der wie Marspiter zusammengesetzte Name (zunächst Vokativbildung) hat zur Voraussetzung die einfache Form Jovis*) die wiederum aus älterem Diovis hervorgegangen ist. Der anlautende Konsonant hat sich erhalten in den Formen Dius und Diespiter, die sich sprachlich und begrifflich mit Diovis und Diovispater decken. Daß der Name auf die idg. Wurzel dieu, glänzen, zurückgeht und der Gott durch ihn als Gott des Himmels bezeichnet wird, darf als ausgemacht gelten.“ In Anmerkung steht noch: „Neben der ursprünglichen Vokativform Dieu pater (Ζεῦ πάτερ) = Juppiter steht die Nominativbildung Diespiter = Dieupater, Ζεὺς πατήρ. Bemerkenswert ist das Beiwort Dianus, das Juppiter auf einer Inschrift von Aquileja (Jovi Diano) führt.“ (Siehe zur Etymologie von Jupiter auch 96, 1, 184 ff). Trotzdem nun, daß hier augenscheinlich Jupiter mit Dianus = Janus identifiziert ist, leugnet, wie bemerkt, Wissowa diesen Zusammenhang.

Aust (112, Juppiter) führt noch folgendes aus: Die Vergleichung mit den anderen indogermanischen Sprachen ergibt die italische Urform Dious, Gen. Diouis; das durch Kontraktion hieraus entstandene Dius hat sich in den Götternamen Dius Fidius, Vedius, dea Dia u. a. m. erhalten. Varro sagt richtig: „Juppiter, olim Diovis et Diespiter dictus“. Alle die Namen: Dius, Diovis, Jovis sind auch bei jenem Gotte zu erkennen, der den direkten Gegensatz zu Jupiter bildet, nämlich bei Vedius, Vediovis, Veiovis. Vedius oder Ve-jovis ist bekanntlich der chthonische Jupiter oder Zeus, der Schleuderer der nächtlichen Blitze; „man schied fulgur Dium und fulgur Summanum, ersterer Tagesblitz, letzterer Nachtblitz, da sich vom Juppiter ein eigener Gott des nächtlichen Himmels loslöste, Summanus“ (162, 122; 96, 1, 244). Summanus wäre demnach = Vedius = Hades = dem chthonischen Zeus.

Hier müssen wir ein paar Ausführungen über die Jana, das weibliche Gegenstück des Janus, anschließen.

Nach Usener (142, 340) hatten die alten italischen Bauern dem Janus eine Jana zur Seite gestellt, die Mondgöttin war, aber die Römer nannten die Mondgöttin auch Juno, die ursprüngliche Namensform indessen war Juna; „die völlige Gleichheit dieses aus djov-na oder djov-ona entstandene Juna mit der griechischen Διώνη ist augenfällig.“ Zeus und Dione sind aber das dodonäische Gegenstück zu Zeus und Hera. Die Dione hatte ihren berühmten Kultursitz in Dodone, entstanden aus Διωδιώνη durch Verdoppelung der Stammessilbe. Diana = Diviana kann dagegen nach Usener „selbstverständlich“ weder der Jana noch der Dione gleichgestellt werden (142, 341, A., vergl. auch Anmerkung von Jordan 96, 1, 313).

Nun erklärte aber Nigidius Figulus (nach Macr. S. 1, 9, 8), daß die Jana identisch sei mit der Diana, wozu schon Buttmann (10, 127) das folgende bemerkt: „Der Name Jana ist einerlei mit Diana. Da ich die Zuversicht der Alten, in der Diana die Luna zu erkennen, teile, so kann ich in der Zusammenstellung von Janus und Jana das Götterpaar nicht verkennen, das in allen Mythologien lebt. Janus

*) Außer dem Genitiv Jovis kommt bekanntlich auch der Nominativ Jovis vor.

und Jana sind uns als uralte Namen italischer Nationalgottheiten gegeben, und bei den Griechen waren Ζάν und Ζανώ Nebenformen oder Nebennamen von Zeus und Hera. Dem, der auf Sprachenforschung minder aufmerksam ist, bietet sich das Verhalten des Z, besonders wie wir es sprechen, zu dem J nicht dar; aber die bloße Vergleichung von ζεύγω, jungo, ζυγόν, jugum und von den Namen Ζεύς und Jovis selbst muß ihn auf den richtigen Weg führen."

Buttmann faßt also die uralte weibliche Gottheit Jana als identisch sowohl mit Juno als mit Diana auf, und auch andere, z. B. Georges, stellen, Buttmann folgend, Diana mit Dione zusammen, und in der Tat, da es eine Juna gab, so liegt doch der Gedanke, daß ursprünglich den beiden Göttinnen Dione und Diana ein und dieselbe Lichtgottheit zu Grunde liegen könnte, recht nahe, zu welchem Häuflein dann auch noch die Ἰώ zu rechnen wäre, wenn nicht etymologisch statthaft, so doch sachlich als Mondgöttin, verfolgt von Argos, der, wie wir später sehen werden, ursprünglich identisch war mit Zeus. Freilich bestreitet P l e w (97, a, 2, 38, A. 2) die Deutung der Jo als Mondgöttin; aber G r u p p e (48, 184) erinnert daran, daß diese argivische Göttin ursprünglich die Hera selbst war und daß die antike Auffassung von ihrer Mondnatur schwerlich auf einer bloßen Vermutung, wie Plew meint, beruhen könne.

Endlich dürfte auch Niobe, „diese Hypostase der argivischen Hera" (97, b, 234) hier beizuzählen sein; denn der Vollname von Jo ist wahrscheinlich Ἰόπη (91, Argos, 2, 1896).

In Ζεύς, Διός (in Dialekten Δεύς, Δίς, Δής, Δάς, Ζής, Ζάς usw.), germ. Zio, skr. dyaus, in θεός, deus, divus, ind. dewas, in Janus und Jovis usw. steckt aber wieder wie in den namhaft gemachten weiblichen Lichtgottheiten die idg. Stammsilbe div, glänzen, die ihrerseits auf den Ursprung dieser Gottheiten als die Sonne, in der weiblichen Form sekundär als den Mond hinweist; doch bemerke ich jetzt schon, daß alle Mondgöttinnen ursprünglich nichts anderes gewesen sind als das weibliche Gegenstück zum Sonnengott, als Dyas mit ihm in eins verschmolzen. Erst durch einen sekundären Mythos wurden sie zu Mondgöttinnen und erfuhren als solche ebenfalls wie die Sonnengottheiten in Anlehnung an die Vorstellung, die von den Sonnenaspekten ihren Ausgang genommen hatte, Vervielfältigung. Wir werden später sehen, daß die Mondgottheit, einmal als solche gewonnen, in Parallelismus zur Sonnengottheit ihre ursprüngliche Einheit verzwei-, drei- und vierfacht hat.

Es ist mit der Etymologie bekanntlich eine sehr delikate Sache. „Daß in den historischen Forschungen über das entlegenere Altertum dem etymologischen Verfahren eine Stelle gebührt, ist ebenso gewiß, als es begreiflich ist, daß ein ziemlich entschiedener Widerwille gegen eben diesen Zweig der Forschung vorwalten muß. Diesen Widerwillen begründet die leidige Erfahrung, daß nirgend Willkür und einseitige Ueberzeugung mit so dogmatischem Ton aufzutreten pflegt, als in den Untersuchungen dieser Art, und die noch leidigere Gewißheit, daß dies, wenigstens auf lange hin, nicht anders sein kann in einer Wissenschaft, die jedem redenden und hörenden Menschen so nahe zu liegen scheint und die eben deswegen noch so wenig auf Grundsätze, einer Wissenschaft würdig, zurückgebracht ist. Aber abgesehen von dem, wie die Etymologie gewöhnlich betrieben wird, ist doch auch klar, daß in dem, was sie behandelt, die ältesten und folglich für alle Ursprünge die einzigen historischen Momente liegen." So sagt schon B u t t m a n n 1816, und dieser Exkurs besteht zu Recht noch heutzutage; es sind noch fast keine sicher leitenden etymologischen Gesetze oder Regeln gewonnen;

denn schon haben wir gesehen, daß nach Usener Diana weder der Jana noch der Dione gleichgesetzt werden darf, und Birt (112, Diana) schreibt: „Die Lichtnatur der Diana ist nicht aus dem ähnlich lautenden Διώνη zu erklären. Der Name Janus ist aus Djanus hervorgegangen, wie Jovis aus Djovis; allein die Annahme, daß Janus das Maskulin von Diana sei, ist verkehrt." Dennoch steht zum mindesten fest, daß Juno und Διώνη (damit auch Hera) Mondgöttinen waren wie die Diana, und so bemerkt denn auch v. Sybel (112 Dione): „Zu Διώνη, Διώνα vergleiche Diana; in einem Fragment des Apollodor ist die Form Διαίνη überliefert." Vom vergleichend mythologischen Standpunkte aus fällt also Diana mit Jana, Dione, Juno, Jo und Niobe zusammen, und das ist die Hauptsache; die etymologischen Bedenken sind hier von untergeordneter Bedeutung.

In dieses Dornengestrüpp der Etymologie würde ich mich nun aber keineswegs hineingewagt haben, wenn ich nicht notwendig mich noch mit einer schon alten Ableitung zu befassen hätte, die den Namen des Gottes Janus mit den Appellativen janus und janua zusammenstellte, weshalb er als Gott der Durchgänge, janus, und der Türen, janua, aufgefaßt und verehrt wurde. Schon Ovid (f. 1, 135) brachte diese Auffassung in die Verse:

> „Omnis habet geminas, hinc atque hinc, janua frontis,
> e quibus haec populum spectat, at illa larem."

Daß er an anderer Stelle, wie wir gesehen haben, Janus als Weltenschöpfer darstellte, mithin als eigentlichen Urgott, scheint ihn nicht angefochten zu haben. Nun betont aber schon Buttmann (10, 132): „Es ist gegen alle Erfahrung im Altertum, daß eine Allegorie dieser Art, ein von einem so beschränkten Gegenstand abgezogener Begriff, als uralter Nationalgott verehrt und an die Spitze der mythischen Geschichte der Nation gesetzt worden sein sollte." So zwingend vom vergleichend mythologischen Standpunkte aus diese Feststellung erscheint, so trat doch kein Geringerer als Mommsen (76, 1, 153, A.) der Auffassung der zahlreichen antiken und modernen Gelehrten, wonach Janus ursprünglich Sonnengott sei, mit den Worten entgegen: „Janus ist die Abstraktion der Oeffnung und Eröffnung. Auch der nach zwei Seiten schauende Doppelkopf hängt mit dem nach zwei Seiten hin sich öffnenden Tore zusammen. Einen Sonnen- und Jahresgott darf man umso weniger aus ihm machen, als der von ihm benannte Monat ursprünglich der elfte, nicht der erste ist; vielmehr scheint auch dieser Monat seinen Namen davon zu führen, daß in dieser Zeit das während des Mittwinters verschlossen gehaltene Haus wieder sich öffnet, eben wie der folgende Monat benannt ist von der Säuberung des Hauses vom Winterschmutz." Mommsen schließt sich also der Erklärung des Ovid an, ohne sich indessen auf die Argumente der Vertreter der ursprünglichen Sonnennatur des Janus noch auf den Umstand einzulassen, daß der von Numa eingeführte elfte Monat Januarius tatsächlich der erste des Jahres, d. h. der aus dem Wintersolstitium sich erhebenden Sonne ist, wozu er auch aus eben diesem Grunde bald darauf offiziell erklärt wurde. Ferner ist der Januar ja auch für Italien der kälteste Monat, währenddessen man die vorher verschlossen gehaltenen Häuser noch nicht der Freiluft öffnet; er ist ja selbst noch Mittwinter. Dennoch vertritt ganz neuerdings Wissowa (162, 108) ebenfalls wieder die alte Auffassung des Ovid, indem er schreibt: „Unter den Neueren hat die Ansicht des Nigidius Figulus am meisten Beifall gefunden, der in Janus einen Sonnengott erkannte, eine Anschauung, für welche deren Vertreter

(Buttmann *), Schwegler, Gerhard, Preller, Zander) einerseits die Etymologie des Namens (= Divanus von Wz. dieu, glänzen), andererseits die die Allwissenheit des allschauenden Taggestirns versinnbildlichende Doppelgesichtigkeit ins Feld führen."

Hier ist fürs erste ein kleines Versehen richtig zu stellen: Schon Preller (96, 1, 167) schreibt: „Das Richtige ist ohne Zweifel, was unter den Alten schon Nigidius Figulus bei Macrobius gesehen und unter den Neueren besonders Buttmann geltend gemacht hat, daß Janus oder was dasselbe ist Dianus die Maskulinform ist zu dem weiblichen Jana oder Diana, d. i. der Mond, eigentlich der Lichte oder die Lichte, von dius und dium in der Bedeutung des lichten Himmels, also ein altitalischer Licht- und Sonnengott."

Die Auffassung des Nigidius Figulus kennen wir aber nur aus Macrobius, der darüber berichtet (S. 1, 9, 5): „Nam sunt qui Janum eundem esse atque Apollinem et Dianam dicant et in hoc uno utrumque exprimi numen affirment. Etenim, sicut Nigidius quoque refert, apud Graecos Apollo colitur qui θυραῖος vocatur, ejusque aras ante fores suas celebrant, ipsum exitus et introitus demonstrantes potentem; — — apud nos Janum omnibus praeesse januis nomen ostendit, quod est simile θυραίῳ."

Demnach leitete Nigidius Figulus den Namen Janus ab von janua wie Ovid und wahrscheinlich das Volk im allgemeinen **) und stellte ihn nur insofern mit Apollon zusammen, als dieser ebenfalls als θυραῖος mit der Haustür in Verbindung gebracht wurde, nicht aber, weil Apollon ursprünglich Sonnengott ist: wenigstens steht das nicht da.

Es sind hier zwei verschiedene Dinge zusammengeworfen, einmal die Etymologie janua — Janus, sodann der Umstand, daß Apollon auch θυραῖος genannt wurde, was mit Etymologie nichts zu tun hat. In einem Punkt nur fallen Janus und Apollon zusammen: beide sind ursprünglich Sonnengott, und beide sind als solcher Abwehrer des Schädlichen vom Hause und sind in diesem Sinne Türhüter. Sie sind ferner die Beschützer und Förderer der Erzeugung: Janus Consivius und Apollon Genetor, und damit besonders heilige Familiengötter. Dem Ἀπόλλων θυραῖος wurde darum vor der Haustür ein kegelförmig zugespitzter Pfahl errichtet, offenbar dem Sinn nach ein Phallos, mit einem Altar dabei.

Einige aber erkannten in Janus den Sonnengott. So berichtet Macrobius (S., 1, 9, 9): „Janum quidam solem demonstrari volunt, et ideo geminum, quasi utriusque januae caelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat" und an anderer Stelle (S., 1, 17, 42): „Nos quoque Janum patrem vocamus, solem sub hac appellatione venerantes." Wenn man endlich einen einzelnen Namen für diese Auffassung haben will, so wäre ein Mitglied der altrömischen Familie Lutatius zu nennen, vielleicht der gelehrte Qu. Lutatius Catulus, von dem Lydos (de mens, 4, 2) ausdrücklich berichtet: „ὅ γε μὴν Λουτάτιος Ἥλιον (τὸν Ιανὸν καλεῖ) παρὰ τὸ ἐφ' ἑκατέρας πύλης ἄρχειν, ἀνατολῆς καὶ δύσεως."

W i s s o w a fährt fort: „Doch lassen sich die physikalischen Deutungen sämtlich nur durch Vergewaltigung der besten antiken Ueberlieferung durchführen, während alles, was wir vom ältesten Kulte des Gottes wissen, auf eine viel einfachere Vorstellung führt. Der Name, dessen Identität mit dem Appellativum janus nicht in Abrede zu stellen ist, kennzeichnet den Janus ebenso deutlich als Gott der Türen und Tore, wie Fons, Terminus, Vesta als Götter der Quelle, des Grenzsteines

*) Vorläufer von Buttmann sind nach Corssen (20, 351) noch Scaliger und Niebuhr.
**) L y d o s (4, 2) macht für diese Ableitung einen Demophilus namhaft.

und des Herdes sichergestellt sind. Der Name Janus geminus und die Bildung des Doppelkopfes erhalten auf diese Weise ihre ungezwungene Erklärung, da jede Tür sozusagen doppelgesichtig ist und nach innen und außen schaut." Dabei bezieht sich Wissowa selbst auf die oben zitierte Quelle aus Ovid. Auch schon vor Wissowa neigt R o s c h e r (112, Janus) der Mommsen'schen Auffassung zu, indem er sich dahin äußert: „Das doppelte Gesicht des Janus dürfte sich am einfachsten auf die Analogie des menschlichen Türhüters (janitor) zurückführen lassen, insofern diese Leute in erster Linie wachsam sein mußten und ihre Aufmerksamkeit nach zwei Seiten hin, sowohl auf die Hereinkommenden als auf die Hinausgehenden zu richten hatten. Janus hat etymologischen Zusammenhang mit janua." „Göttername Janus und Appellativa janus und janua fallen zusammen." „Vielleicht können wir den Gott einfach als göttliche Personifikation der jani und januae auffassen." Als Analogien zu dieser Etymologie zählt Roscher die folgenden Namen auf: Vesta, die Göttin des Herdes und des auf ihm brennenden Feuers, Cardea, die göttliche Personifikation der Türangeln, Limentinus, Gott der Türschwellen, Forculus, Gott der Türen, fores, ferner Arquis, Göttin der Bogendurchgänge, Terminus, Fornax. „Das sind aber nicht nur Personifikationen toter Begriffe, sie sind mehr als das, sie sind lebendige, im Herdfeuer, in den Eingängen, Türen usw. waltende Numina."

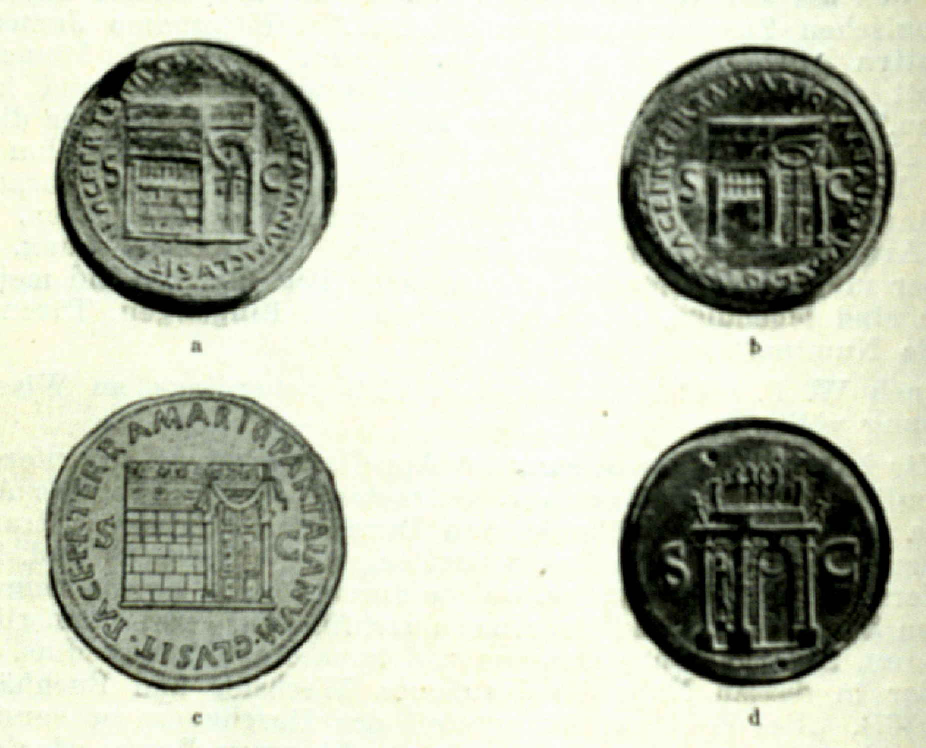
Auch W. F. O t t o (86) schließt sich neuerdings an Wissowa's Auffassung völlig an.

Wir haben hier vor allem zwei Appellativa streng zu unterscheiden, nämlich j a n u s und j a n u a. Betrachten wir zunächst das Appellativ j a n u s, was einen überdeckten Durchgang aus einer Straße in die andere bedeutet: „transitiones perviae, jani" (Cicero de n. d. 2, 27), „besonders die Art Durchgänge, welche durch die das Forum rings umgebenden Säulengänge und Tabernen durchführten, deren vorzüglichste drei waren, nämlich janus summus und imus und janus medius, unter dem oder in dessen Nähe die Kaufleute, Wechsler und Buchhändler saßen" (37). „Bei den jani ist speziell der Durchgang zu verstehen, entweder durch einen über die Straße geschlagenen Bogen oder durch ein verschließbares Tor, auch die Stadttore" (96, 1, 172).

Zunächst glaube ich hier insofern trennen zu dürfen, als janus Durchgang, janua aber Tür bedeutet. Wir bezeichnen mit porta und mit Tor eben beides, sowohl die gemauerte, meist gewölbte Oeffnung von Stadttoren als auch die in eine solche Oeffnung eingeschaltete hölzerne oder erzene Tür. Die Oeffnung kann entweder nur ein Einschnitt in eine Mauer sein, oder sie kann einen vertieften Bogenbau darstellen, der durch weitere Vertiefung zum Tonnengewölbe wird und zu dem, was in modernen italienischen Städten galleria heißt. Einen solchen tonnengewölbeartigen Durchgang verstehe ich unter dem Ausdruck janus; dieselben werden meist keine Türen gehabt haben. Anders die vertieften gewölbten Stadttore, die durch den Umstand, daß sie Türen hatten und daß der mit Türen versehene Janustempel auch nur wenig tief war, eben an denselben erinnerten und darum ebenso wie jene Durchgänge nach ihm benannt wurden. Ich nehme also an, daß zum Begriff des janus ein, sei es in die Länge gezogenes, sei es zusammengeschobenes Tonnengewölbe gehörte. In dieser Auseinandersetzung vermied ich mit Absicht, für die Verschlußtüren des Janustempels und der Stadtschwibbogen den Ausdruck „Tore" anzuwenden, um eben darauf hinzuweisen, daß im Begriff „Tor" beides steckt: die Tür sowohl als der architekto-

nische Bogen oder Gewölbebau. Ich werde darauf unten bei Besprechung des Wortes janua nochmals zu sprechen kommen.

Um uns nun den Begriff des janus für einen Durchgang verständlich zu machen, von denen keine bis auf unsere Zeit sich erhalten haben (61, 1, 2, 214 ff.), müssen wir die Tempel des Janus einer näheren Betrachtung unterziehen und unter diesen als das Vorbild der anderen den ältesten und ehrwürdigsten, nämlich den Janus geminus an der Nordostecke des Forum Romanum, als dessen Stifter Numa Pompilius genannt wird. Von diesem altberühmten Janus geminus Tempel können wir uns sehr wohl eine Vorstellung machen, da uns davon eine kurze Beschreibung von Prokop, der ihn vermutlich in Begleitung von Belisar



Figur 2, a—d: Römische Münzen mit dem Janustempel und dem Triumphbogen des Nero; a, b, d Originale, c nach Cohen.

in Rom besichtigt hatte, überliefert, sowie eine bildliche Darstellung auf Münzen des Nero erhalten ist. Diese Bilder auf den Münzen zeigen aber bedeutsame Verschiedenheiten untereinander; denn, als ich ein deutliches Bild des Tempels mit Hilfe der von H. Cohen (19, 289) gegebenen Abbildung des Reverses einer solchen Münze, welche Abbildung sich in den kompilatorischen Werken von Baumeister und Roscher wiedergegeben findet, und an Hand der daselbst nach Jordan beigefügten Beschreibung gewinnen wollte, stieß ich auf eigentümliche Schwierigkeiten; das Bild stellte nämlich augenscheinlich nur die eine Seite des Tempels dar, während die Beschreibung auf einen perspektivisch gezeichneten und würfelförmig gestalteten Tempel paßte. Ich durchging nun unsere hiesige Münzensammlung im Historischen Museum und hatte das Glück, dadurch völlige Klarheit über alle einschlägigen Fragen gewinnen zu können. Es ergab sich nämlich, daß mindestens drei verschiedene Prägungen vorhanden waren, die offenbar auf ein erstes und bestes Vorbild zurückgingen *).

*) Ich verdanke ihre photographische Wiedergabe Herrn Dr. Fritz Sarasin.

Wir wollen sie einer kurzen Betrachtung unterwerfen. Die dritte und schlechteste Ausprägung oder Kopie ist die erwähnte von Cohen wiedergegebene (Figur 2 c), die von perspektivischer Darstellung gar nichts erkennen läßt und überhaupt nicht gestattet, ein verständliches Bild des Tempels zu gewinnen, noch viel weniger einen Vergleich mit Durchgängen oder Torbögen. Die Prägung Figur 2 b dagegen zeigt uns, daß das Vorbild von c tatsächlich perspektivisch gezeichnet gewesen war, wenn auch in schlechter Perspektive, d. h. ohne Verjüngung des in der Tiefe liegenden hinteren Tempelteiles. Da auf dieser Darstellung der Tempel würfelförmig erscheint, so paßt auf sie die von H. Jordan (61, 351) gegebene Beschreibung, die folgendermaßen lautet: „Auf der Münze des Nero erscheint der geschlossene Janus als ein würfelförmiges Gebäude, an dem die Front und eine Seite sichtbar sind. Jene besteht aus einem Tor mit geschlossenen valvae, welches von zwei einen Bogen tragenden korinthischen Säulen gebildet wird; von dem unzweifelhaft die Rückseite bildenden Tor sieht man die Ecksäule; die beide Tore verbindende Seitenwand ist quadriert und erreicht nur drei Viertel der Tore, das offene obere Viertel schließt ein Gitter; auf den Säulen ruht vorn wie zur Seite ein zweigliedriges Gebälk, darüber aber liegt kein Dach mit fastigium (Giebel). Unzweifelhaft also ist das Gebäude keine aedes, sondern ein doppelter janus, dessen Seitenwände plutea (Zwischenwände zwischen zwei Säulen, Brustwehr) bilden. Genau stimmt mit diesem Bilde eine Beschreibung aus dem fünften Jahrhundert*): es war ein im Grundriß viereckiges Gebäude, gerade so hoch, daß das Bild des Gottes, fünf Ellen hoch, darunter stehen konnte, dessen Doppelgesicht nach Osten und Westen zu beiden Toren hinaussah. Das ganze Gebäude, die Tore und das Bild, waren von Bronze. Man wird sich also das Haus in der Tat sehr klein, also einen Würfel von ungefähr 25 bis 30 Fuß Seite, vorstellen müssen. Die Bronzebekleidung — denn wohl nur an eine solche ist zu denken — ruft die von Gnaeus Flavius geweihte bronzene Kapelle der Concordia in Erinnerung."

Nun ist es aber von besonderer Wichtigkeit, daß wir auch Darstellungen dieses Tempels auf Neromünzen finden, auf denen das Gebäude nicht Würfelform zeigt, vielmehr sich als ein in die Länge gezogenes eigentliches Tonnengewölbe darstellt. Eine solche sehr gut erhaltene Prägung gebe ich in Figur 1 a wieder**). An dieser Darstellung lassen sich alle von Jordan namhaft gemachten Einzelheiten ebenfalls wahrnehmen, doch ist denselben noch folgendes beizufügen: Das Gebäude, länglich von Gestalt, besteht aus zwei Teilen, nämlich einem aus vier Säulen bestehenden Unterbau, der einen massiv aussehenden Oberbau in der Schwebe hält. Die Säulen sind auf den Längsseiten durch eine Seitenwand miteinander verbunden, die bis zu ungefähr zwei Drittel der Säulenhöhe aus Quadern aufgeführt erscheint; vielleicht deutet die Quadrierung auch einen Belag von rechteckigen Bronzeplatten an; das obere Drittel besteht aus einem Gitter mit quadratischen Maschen. Die Angabe von Prokop, der Tempel sei ganz aus Bronze gewesen, bezieht sich gewiß nur auf eine Bekleidung des Innern und Aeußern mit Bronzeplatten. Der massiv aussehende Oberbau besteht aus zwei Teilen: einem unteren, der das Gewölbe bildet und einem oberen, der, in gleicher Mächtigkeit wie der untere, eine massive tafelartige Bekrönung des Ganzen darstellt, und die ich den Deckenkörper nenne. Ein Giebeldach, wie an den gewöhnlichen Tempeln griechischen

*) Richtig: aus dem sechsten Jahrhundert: Prokop ist gemeint.
**) Eine entsprechende Münze bildet A. von Sallet (113, 95) ab.

Stiles, fehlt. Das so gewonnene Tonnengewölbe war seiner Länge nach O—W ausgerichtet, und als Abschluß seiner gewölbten Oeffnungen waren zwei bronzene Flügeltore angebracht, über deren oberem Ende ein offenbar bronzener Kranz herabhing mit bandartigen Endstücken Da dieser Kranz auf keiner der Münzen fehlt, auf denen die Toröffnung rechts dargestellt ist *), so kann es sich dabei schwerlich um eine momentane Blumenguirlande handeln, sondern er stellt ein konstantes massives Gebilde dar. Die Seitenwände des Oberbaues trugen Verzierungen, wie aus Figur 2 c hervorgeht; da sie auf den meisten Münzen fehlen, handelt es sich wohl um aufgemalte Dekorationen und nicht um Reliefs.

Der Tempel stellte also ein längliches Tonnengewölbe dar, das aber infolge des im Flachschnitt rechteckigen Oberbaues den Eindruck eines viereckigen Gebäudes machte, wie Prokop (ed. Dindorf 2, 122) es mit dem Ausdruck: „ἐν τετραγώνῳ σχήματι“ bezeichnet; dagegen war es also nicht eigentlich würfelförmig, wie Jordan es nach der oben wiedergegebenen Stelle auffaßt oder Preller in seiner römischen Mythologie (96, 176, A. 1), der den Grundriß quadratisch nennt.

Ich möchte noch folgendes beifügen: Der Tempel ist ein Gewölbe, dessen Bedachung durch eine plane, massive, gemauerte Masse, den Deckenkörper, vorgestellt wird; ein eigentliches Dach wie auf Häusern und andern Tempeln fehlt, welch letztere außerdem nicht gewölbt waren, und ich betone, die Decke stellt eine mächtige, etwa einen Meter dicke Masse dar, sie wird nicht, wie an den ebenfalls giebeldachlosen ägyptischen Tempeln, durch verhältnismäßig dünne Steintafeln dargestellt, in der Art, wie sie in trockenen Klimaten allgemein auch zur Bedachung von Häusern verwendet werden. Durch diese beiden Eigenschaften der Wölbung und des Deckenkörpers hob sich aber der Janustempel von allen anderen Heiligtümern ab, weshalb seine architektonische Eigentümlichkeit einen besonderen Grund haben muß. Um diesen zu finden, erinnere ich an die Tatsache, daß in vielen Mythologien der Sonnengott eine Höhle zur Wohnung hat, und zwar meist auf, resp. in einem Berg im Osten. Ich halte deshalb die Vermutung für wissenschaftlich gerechtfertigt, daß der Janus geminus Tempel eine solche unterirdische Höhle darstellen sollte, als Wohnung des Sonnengottes, deren Bedachung vom Erdboden oder Fels gebildet wird, eine Bedachung, die am Tempel als massiver tafelförmiger Körper zum architektonischen Ausdruck gekommen ist, das Ganze eine symbolische Darstellung der unterirdischen Höhle als Wohnung des Sonnengottes. Sie ist nach zwei Seiten offen wegen der Zweigesichtigkeit des Gottesbildes; überhaupt aber „schrieb man göttlichen Höhlen doppelte Oeffnungen nach Westen und Osten zu: an der Höhle des Philoktetes hebt das Sophokles (Philokt. 16 f.; 1081 f) hervor, es galt auch vom Lager des nemeischen Löwen (Apoll. 2, 5, 1), und den Beinamen des Dionysos Διθύραμβος durfte man daraufhin von dem ἄντρον δίθυρον ableiten, in dem das göttliche Knäblein aufgezogen sein sollte“ (140, 344).

Um es kurz zu fassen: wie ich den antiken Säulentempel aus dem altertümlichen Pfahlhause (115) abgeleitet habe, so führe ich den gewölbten Janustempel, ja alle gewölbten Tempel und damit die Wölbung überhaupt auf die ursprünglichste Wohnung des Menschen zurück, auf die Höhle.

Meine Auffassung des Janus geminus ist also eine andere als die von W i s s o w a (162, 104 f.), der dieses Gebäude schildert als zwei parallel

*) Auf einigen Münzen findet sich das Tor links dargestellt, und auf diesem fehlt die Guirlande. Sie dürfte also nur das eine Tor geschmückt haben, das wohl als Empfangstor für den aus dem Kriege zurückkehrenden Gott gedacht war, und zwar vermutlich das östliche.

stehende, seitlich durch Mauern und Schranken verbundene Torbögen. „Ob das Gebäude konsekriert war, ist sehr fraglich, von Haus aus war es ein Tor (porta Janualis) und diente als Durchgang.“ Daß ursprünglich überhaupt eine Bildsäule in diesem Durchgang gestanden hatte, bezweifelt Wissowa, da sie ja den Verkehr gehindert hätte. Das letztere ist gewiß; für die Vermutung aber, daß das Gebäude ursprünglich gar kein Tempel mit Idol darin gewesen sei, ist auch nicht der geringste Anhaltspunkt vorhanden, alles vielmehr, was uns in Beziehung auf den Janus geminus überliefert ist, spricht für das Gegenteil; ist ja doch Janus durchaus nicht ein erst in Rom entstandener, sondern er ist ein alter etruskischer Gott; schon bei den Etruskern galt er als der Himmel, als der Lichtgott, somit ursprünglich als der Sonnengott, wie wir durch Varro wissen, dessen Angabe uns Lydos (4, 2) überliefert hat mit den Worten: „ὁ δὲ Βάρρων φησὶν αὐτὸν παρὰ Θούσκοις οὐρανὸν λέγεσθαι.“

Dieser berühmte Tempel war recht klein, wie Prokop berichtet, gerade so groß, um die fünf Ellen hohe bronzene Bildsäule des Gottes zu bedecken, wir dürfen ihm also bestenfalls vier Meter Höhe geben, wenn wir der Statue drei Meter zuteilen wollen, die Länge können wir auf höchstens fünf Meter berechnen, der Tempel wäre also von der Größe und Form eines geräumigen, länglichen Zimmers gewesen, eines Saales wäre schon zu viel gesagt. Er dürfte also schon deswegen recht alt gewesen sein, zu einer Zeit errichtet, da Rom noch eine unbedeutende Stadt, vielleicht ein Dorf gewesen ist; denn nachdem Rom auch nur eine mäßige Ausdehnung gewonnen hatte, wäre die Erstellung eines so kleinen Häuschens als Wohnung des ältesten und höchsten Gottes undenkbar gewesen; da der Tempel aber für römische Zeitauffassung aus grauem Altertum stammte, galt er für hochheilig und wurde durch alle Zeiten des Reiches aufs sorgfältigste behütet.

Mitten in diesem torgangartigen Gebäude stand nun das Idol des Gottes, mit den beiden Gesichtern nach den beiden Toren schauend; der Kopf war von außen durch die Gitter der Seitenwände sichtbar. Solche Tempel, deren es in Rom noch andere gab (61, 1, 2, p. 345 ff.), wurden nun einfach nach dem in ihnen verehrten Gotte Jani genannt, entsprechend wie z. B. noch heutzutage die Peterskirche in Rom einfach S. Pietro heißt; Janus geminus aber hieß der älteste Tempel zum Unterschiede von Janus quadrifrons, der auch einen eigenen Tempel hatte, und da nun an mehreren Stellen in Rom Durchgänge von einem Platz zum andern oder von einer Straße zur andern errichtet wurden, die genau die gleiche Form von Tonnengewölben hatten, wie die Janustempel, so nannte man sie gleichfalls kurz jani, und auch jeder Torbogen wurde als ein janus bezeichnet.

Zu vermeinen nun, daß der Gott, der als Weltschöpfer, sowie von vielen als ursprünglicher Sonnengott erkannt war, der allgemein als Januspater angebetet wurde, der antiquissimus divum des Juvenal (ed. Hermann 6, 393) oder, um mit Herodian zu reden, der „θεὸς ἀρχαιότατος τῆς Ἰταλίας ἐπιχώριος“, der älteste autochthone Gott Italiens, erst nach den Torbögen und öffentlichen Durchgängen genannt, ja geschaffen worden sei, wäre nun doch ebenso verwunderlich, als zu glauben, daß der in einem Tempel verehrte Gott aus dem Gebäude abzuleiten sei, das ihm zur Wohnung errichtet wurde, und dies wäre noch am allerwenigsten gerade für Janus, diesen „πρῶτος τῶν ἀρχαίων θεῶν“ (Prokop l. c.) annehmbar, da ja seine Bildsäule nach West und Ost orientiert war, wie Prokop ausdrücklich mit den Worten bezeugt: „ἔστι δὲ τὸ ἄγαλμα διπρόσωπον τὴν κεφαλὴν ἔχων, καὶ τοῦ προσώπου θάτερον μὲν πρὸς ἀνίσχοντα, τὸ δὲ ἕτερον πρὸς δύοντα ἥλιον τέτραπται. θύραι τε χαλκαῖ ἐφ’ ἑκατέρῳ προσώπῳ εἰσίν.“ Die Tore waren also nach den Ge-

sichtern der Statue ausgerichtet, welch letztere das Gegebene, Primäre gewesen ist. Die Durchgänge und Stadttore waren aber natürlich nicht absichtlich orientiert und konnten schon deshalb unmöglich Veranlassung zur Entstehung der orientiert gedachten uralten Gottheit gegeben haben, die viel älter ist, als jene gewölbten Durchgänge, die ihrem Tempel geglichen haben und die überhaupt erst in großen Städten zur Errichtung kamen, während der italisch-autochthone Gott Janus schon verehrt wurde, als es in Italien noch keine Großstädte gab und somit auch keine Tordurchgänge von einer Straße zur anderen.

Wenn also Wissowa (159, 106) die Sachlage gegenteilig auffaßt mit den Worten: „Der Doppelkopf ist eine Versinnlichung des nach Osten und Westen schauenden Doppeltores, sozusagen eine Uebersetzung des Janus geminus in menschliche Form", so verhält es sich gerade umgekehrt, das Doppeltor des Tempels stammt vom Doppelkopf des Gottes und war wie dieses orientiert, damit eben der Gott nach Ost und West blicken konnte — ohne den Kopf drehen zu müssen und damit unnötig Zeit zu verlieren, wie Ovid (f. 1, 143) die Doppelgesichtigkeit in naiv kindlicher Weise auffaßt:

„et mihi, ne flexu cervicis tempora perdam,
cernere non moto corpore bina licet."

Diese Stelle im Ovid ist offenbar als Antwort auf den doch wohl schon erhobenen Einwand gedacht, warum denn der Gott, um seitwärts und rückwärts zu blicken, nicht einfach den Kopf gedreht hätte, die Torwächter, janitores, die an vornehmen Wohnungen angestellt waren und mit denen Ovid (f. 137) den Janus vergleicht, hätten ja auch nur ein Gesicht. Tatsächlich erklärt sich eben die Doppelgesichtigkeit, die orientiert ist, allein durch ursprüngliche Identifizierung des Kopfes mit der Sonne, die sich, als lebendes Wesen gedacht, ja nicht nach rechts und links wendet und doch ebensowohl nach vorne, d. h. nach Westen, als nach hinten, d. h. nach Osten schaut.

Obschon Cicero (d. n. d. 2, 27) darin fehlgreift, daß er den Namen des Gottes Janus von ire ableitet, „quod nomen ab eundo est ductum," so hat er doch darin recht, wenn er sagt: „principem in sacrificando Janum esse voluerunt, ex quo transitiones perviae jani foresque in liminibus profanarum aedium januae nominantur", er leitete also den Torbogen janus und die Tür janua vom Gotte Janus ab und nicht umgekehrt.

Und nun gelange ich zum Triumphbogen, über dessen bisher ganz unbekannte Entstehung ich mich bereits in einer besonderen Abhandlung ausgesprochen habe (119). Diese Bögen sind eine ausschließlich römische Bauart, sie sind vollkommen freistehende Bauwerke und darum von den Durchgängen jani und den Stadttoren wohl zu unterscheiden. Ich gebe in Figur 2d den Revers einer Münze des Nero aus der hiesigen Münzensammlung wieder, worauf ein Triumphbogen von der einfachsten und somit ursprünglichsten Art klar dargestellt ist. Derselbe zeigt eine entschiedene Verwandtschaft mit dem Janustempel, und zwar speziell in folgenden Punkten: das Bauwerk stellt ein Gewölbe dar, das allerdings nicht in die Länge gezogen, sondern zu einem Torbogen zusammengeschoben erscheint, an seinen Ecken erheben sich wie beim Janustempel vier Säulen, die Ueberdachung besteht wie beim Janus geminus aus einem massiven tafelförmigen Deckenkörper, der beim Triumphbogen zum Piedestal einer Quadriga und anderer Siegessymbole gemacht ist, während beim Janustempel solche fehlen, aber im wesentlichen ist der Triumphbogen, besonders der hier dargestellte von der ein-

torigen Art, mit dem Janustempel identisch, er stellt also einen Janus geminus dar. Die Uebereinstimmung geht sogar noch auf den oben am Tor bogenförmig herabfallenden wahrscheinlich bronzenen Kranz.

Wenn wir so erkennen, daß der Triumphbogen einen etwas umstilisierten und verkürzten Janustempel darstellt, so müssen wir uns an den Umstand erinnern, daß der Kaiser, resp. König, als die Personifikation des höchsten Gottes auf Erden erscheint, er ist Sohn des Sonnengottes, die körperliche Behausung seines Geistes, eine Vorstellung, die traditionell weiterlebte, um noch später in Heliogabal und Aurelian sich geradezu zu materialisieren, in höherem Sinne in Julian, wie lange vor diesen im ägyptischen Pharao Amenophis IV. Da nun ferner die Tradition bestand, daß der älteste autochthone Gott Italiens in Kriegszeiten seinen Tempel verläßt, als Geist natürlich, um mit dem Heere auszuziehen, daß aber der Kaiser zugleich sein Repräsentant ist, ja eigentlich seine Verkörperung darstellt, so wird auch dem zurückkehrenden Imperator ein eigener Bau nach dem Vorbild des Janustempels errichtet, den er zu durchschreiten hat, eine symbolische Handlung, die besagen soll: wir empfangen in dir den Kriegs- und Friedensgott Janus, den alten Sonnengott.

Noch könnte der Einwand erhoben werden, daß, wie die Münze zeigt, die Quadriga dem zurückkehrenden Imperator entgegenkommt, also nicht seinen Einzug symbolisiert; aber offenbar stellt sie den zum Kampf hinausziehenden Sonnenkönig dar, der mit lebender Quadriga Zurückkehrende ist er selber.

Nun war allerdings der Triumphator offiziell der Stellvertreter des Jupiter, in dessen Tempel auf dem Kapitol der Triumphzug endete; aber es drängte sich offenbar die Vorstellung ein, daß der älteste und darum ehrwürdigste und volkstümlichste Gott, der seine Wohnung im Kriegs- und Friedenstempel hatte, nicht unbeachtet übergangen werden sollte.

Auch ist noch der folgende Gesichtspunkt ins Auge zu fassen: der Triumphator durchzieht zuerst den Janustempel, der durch den Triumphbogen symbolisch dargestellt wird, um sodann den Zug im Jupitertempel zu beschließen. Den Tempel des Janus geminus selbst aber konnte er nicht durchziehen, und zwar aus zwei gleich zwingenden Gründen: erstlich war er für einen solchen Durchzug zu klein, sodann hätte das Idol, das in der Mitte des Tempels stand, den Durchgang überhaupt verunmöglicht. Immerhin hat es eine gewisse symbolische Bedeutung, daß der triumphierende Kaiser zuerst den Gott Janus repräsentiert und darauf den Jupiter, der im allgemeinen Kult bekanntlich in zweiter Linie stand; sodann dürfte auch schon zeitig der Gedanke aufgetaucht sein, daß Janus und Jupiter nur zwei Namen für ein und denselben Gott seien, worauf schließlich für alle Götter der Name Pantheus zum Gesamtbegriff wurde.

Der Durchzug des Imperators durch den Triumphbogen und die Ersteigung des Kapitoles enthält noch die folgende Vorstellung in sich beschlossen: der Sonnengott durchzieht zuerst seine nächtliche Höhle, um sodann den heiligen Berg zu ersteigen, worauf er thront. Das sind nicht etwa Gedanken der Architekten, sondern es ist esoterische Weisheit der Priesterschaft, vor der profanen Welt geheim gehalten und nur aus den äußeren Vorgängen erschließbar. Autoren, wie z. B. Plinius, wissen deshalb nichts davon; sie begnügen sich mit der Feststellung, der arcus triumphalis sei eine neue Erfindung, ohne sich darüber Gedanken zu machen, welche Vorstellungen zu dieser neuen Erfindung geführt haben könnten.

Auf diese nun dargelegte Weise scheint sich mir das sonst so seltsam und unvermittelt uns entgegentretende und bisher nicht verstandene Bauwerk des Triumphbogens erklären zu lassen, von dem wir in der Prägung der Neromünze eine besonders einfache und also ursprüngliche Form einer näheren Besprechung unterworfen haben.

Nun werden aber die Triumphbögen meist als arcus, nach Graef vereinzelt auch als jani bezeichnet (4, p. 1871); Sueton (Dom.) trennt aber jani und arcus, indem er von Domitian berichtet: „janos arcusque cum quadrigis et insignibus triumphorum per regiones urbis tantos ac tot exstruxit ut cuidam Graece inscriptum sit: ἀρκεῖ," („es tuts jetzt"); aber ein zu sehr geringer Tiefe zusammengeschobenes Tonnengewölbe, wie es uns in vielen Triumphbögen vor Augen steht, deren ja noch 125, wenn auch vielfach beschädigt, erhalten sind, wird eben zum einfachen arcus, ohne doch seine ursprüngliche Entstehung aus dem Janus geminus zu verleugnen; vermutlich wurden Triumphbögen mit größerer Tiefe, die Tonnengewölbe darstellten, jani, solche mit geringer Tiefe arcus genannt. Immer auch kennzeichnet den Triumphbogen gegenüber dem Durchgang oder janus der auch von Sueton erwähnte symbolische Aufsatz, der freilich bei keinem sich erhalten hat und der nur aus Darstellungen, wie gerade auf unserer Neromünze, erkannt werden kann.

Es mag hier erwähnt sein, daß schon Plinius (34, 37 [12]) sich die Frage nach der Entstehung der Triumphbögen vorgelegt hat; er kam zum Schlusse: „attolli super ceteros mortales", daß sie also als Postamente für Statuen dienten; aber dafür hätte es keiner solcher massiven Bogenbauten bedurft. Zum mindesten erklärt diese Auffassung nicht die spezifische Architektonik des Triumphbogens mit dem ihn speziell charakterisierenden Deckenkörper. Es ist von Bedeutung, daß Plinius dieselben eine moderne Erfindung nennt „novicio inventu"; er stellt sie also allen bisher errichteten Bogengebilden als etwas Neues gegenüber.

Es bleibt mir nun noch übrig, auf eine ziemlich schwierige Sache einzutreten, nämlich auf den Begriff des Ehrenbogens oder f o r n i x, der in der Zeit vor der Schöpfung des arcus triumphalis schon Bestand hatte und in dem die Idee eines Triumphbogens bereits enthalten war, noch freilich nicht die Vorstellung, daß derselbe ein Abbild des Janustempels sein sollte. Es berichtet nämlich Livius (33, 27; 37, 3), daß L. Stertinius zwei fornices auf dem forum boarium, und zwar vor den Tempeln der Fortuna und der Mater Matuta und einen im Circus maximus errichtet und auf diesen vergoldete Statuen (signa) aufgestellt habe (im Jahre 192 a. C., 4, p. 1871); ferner, daß P. Cornelius Scipio Africanus vor seinem Wegzug einen fornix am Capitol errichtet habe (im Jahre 190 a. C., l. c.) mit sieben vergoldeten Statuen und zwei Pferden, und davor zwei Wasserbassins. Weiter wissen wir aus Cicero (Verr. 2, 2, 154), daß Verres sich auf dem Forum von Syrakus einen fornix errichtet hatte, mit seiner Reiterstatue darauf; endlich wird von Cicero (Verr. 1, 19; pro Plancio 17; de or. 2, 267) ein fornix Fabianus auf dem Forum erwähnt.

Hier ist es nun von Bedeutung, daß diese Ehrenbögen nicht als arcus, sondern eben als fornices bezeichnet werden, was bei Cicero, der die von Plinius als neue Erfindung bezeichneten und damit von den ihm natürlich wohlbekannten fornices ausdrücklich unterschiedenen kaiserlichen Triumphbögen noch nicht kannte, nichts Auffälliges an sich hat, wohl aber bei Livius, dem Freunde des Augustus; dieser unterschied also die fornices von den kaiserlichen arcus. Auch Seneca (dial. 2, 1, 3) erwähnt des fabischen Ehrenbogens unter der Bezeichnung des fornix Fabianus. Die fornices waren den arcus darin ähnlich, daß sie

gewölbte Bauwerke waren; denn mit fornix bezeichnete man z. B. die Bogen der Aquaedukte, ferner die Laubengänge in den Straßen, weiter die unterirdischen Gewölbe als Substruktionen von Häusern, die Kellergewölbe; aber man hielt diese Bezeichnung getrennt von den öffentlichen Durchgängen, die man, wie ausgeführt, im Anschluß an den ähnlichen Janustempel jani nannte. Wir haben also drei verschiedene gewölbte Bauwerke zu unterscheiden: fornix, janus und arcus. Für den kaiserlichen Triumphbogen mußte eben eine neue Bezeichnung eingeführt werden, für die man arcus wählte, weil er kein einfacher Ehrenbogen oder fornix war, auch nicht ein gewöhnlicher Durchgangsbogen janus, vielmehr eine symbolische Nachahmung des Janustempels selbst.

Die fornices hatten aber ihre Vorläufer schon in Griechenland im Gegensatz zu den arcus, insofern „eigentliche Triumphbögen griechischen Ursprungs nicht bekannt sind, Pausanias erwähnt kein derartiges Denkmal in Griechenland" (4, 1871 f.); aber über griechische Ehrenbögen führt Puchstein (91, arcus, 1, 1896) folgendes aus: Der Anblick von Gebäuden, die mit Statuen bekrönt waren, war der griechischen und römischen Welt nichts Ungewöhnliches. Auf Tempel- und Propyläendächern wurden oft statt der Akroterien umfangreiche Gruppen von Figuren verwendet, so fand sich in Athen diese Ausschmückung an Tempeln, ferner wissen wir durch Pausanias (3, 2; 7, 20, 7), daß in Korinth die Propyläen vergoldete Quadrigen des Helios und Phaeton trugen und daß auf einem Tore in Patras drei vergoldete Statuen standen. In Rom aber schmückte eine Quadriga den First des kapitolinischen Jupitertempels.

Was nun den kaiserlichen Triumphbogen vor dem Tempel des Janus, seinem Vorbilde, auszeichnete, das war der aus einer Quadriga und Statuen bestehende Aufsatz, und diese aus Bronzefiguren zusammengesetzte künstlerische Schmuckbekrönung hatte der arcus triumphalis vom fornix übernommen, sie ging auf griechische Vorbilder zurück, und so ergab sich eine Kombination des Janustempels mit dem einfachen Ehrenbogen, dem fornix, welche Kombination den Triumphbogen ergab. Die Quadriga ist aber noch deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie ursprünglich die des Gottes Helios, in Rom des Jupiter, dieses ebenfalls ursprünglichen Sonnengottes, ist, und sie durfte auf den Triumphbögen als Symbol des den Sonnengott, speziell den Janus, repräsentierenden Kaisers, dieses Kriegs- und Friedensfürsten, nicht fehlen. Daß der Janustempel keine Quadriga trug, obschon Janus Sonnengott ist, erklärt sich aus meiner Darlegung, wonach dieser Tempel aus der Vorstellung von einer Höhle hervorging, und also nicht wie etwa der kapitolinische Jupitertempel einen Palast als Wohnung des Gottes repräsentierte.

Den Umstand, daß Seneca den fornix Fabianus als arcus Fabianus bezeichnet, obschon noch Livius zwischen fornix und arcus unterscheidet, erklärt Degering (91, 13, 1910, sp. 8) damit, daß sich dem Worte fornix im Laufe des ersten Jahrhunderts p. C. eine neue Bedeutung zugesellt hatte, indem die fornices der untersten Häusergeschosse zu Wohnstätten der niedrigsten Bevölkerung dienten, so daß fornix gleichbedeutend mit Bordell wurde, wie sich das schon bei Horaz (ep. 1, 14, 21; sat. 1, 2, 30) feststellen läßt.

Die Tradition von der ursprünglichen Entstehung des Triumphbogens aus dem Janustempel scheint sich später verloren zu haben, oder sie blieb doch nicht mehr bindend, so daß die künstlerische Phantasie in der weiteren Ausgestaltung des Bautypus freiesten Spielraum erhielt: bald wurden neben dem Haupteingang kleinere Nebentore für die Fußgänger angebracht, so schon unter Augustus, wie eine Münze vom Jahre

16 a. C. lehrt (wiedergegeben von Graef, 91, nach Donaldson architectura numismatica), ja, wie der Tiberiusbogen zu Orange zeigt, man behandelte bisweilen den ganzen unteren Teil des Bauwerkes als Tempel griechischen Stiles, indem man an den vier Fronten des Deckenkörpers dreieckige Giebel anbrachte. Der Ursprung aus dem Janustempel war von diesen Baumeistern vergessen; aber die Vorstellung, daß das Gebäude eigentlich einen Tempel darstellen solle, lebte in der Erinnerung weiter, und so erscheint an solchen Bauwerken das Giebeldach eines griechischen Tempels von einem gewaltigen Deckenkörper unnatürlich überlastet (Figur 3).



Figur 3: Triumphbogen des Tiberius zu Orange.

Zur Frage nach der Zeit der Entstehung des ersten Triumphbogens möchte ich noch das Folgende geltend machen: Der Tempel des Janus spielte unter Augustus eine bedeutende Rolle; der Kaiser rühmt sich selbst, ihn dreimal geschlossen zu haben, das erstemal im Jahre 29 a. C. nach der Schlacht bei Aktium und einem Aufenthalte in Griechenland, Asien und Aegypten (96, 1, 175), als er zum Imperator erklärt und durch Verleihung des Titels augustus, griech. σεβαστός, heilig gesprochen wurde. In Erwägung nun, daß in der 25. a. C. gegründeten Augusta Prätoria (Aosta) im selben Jahre ein eintoriger Triumphbogen errichtet wurde (Graef) und wir doch für gewiß annehmen dürfen, daß der erste Triumphbogen in Rom selbst in Nachahmung des Janustempels und nach der ersten Schließung desselben unter Augustus entstanden sei, so dürfen wir wohl das Jahr 28 a. C. als Entstehungsjahr des arcus triumphalis ansetzen. Dieser erste Bogen ist nicht mehr vorhanden, ein treues Abbild desselben erkenne ich aber eben auf dem Revers der Neromünze.

Ich teile also nicht die Auffassung von Gilles (wiedergegeben von Graef 4, 1884), wonach der eintorige Bogen von St. Remy schon unter Julius Caesar im Jahre 52 errichtet worden wäre, und zwar als Denkmal der Besiegung des Vercingetorix und der Zerstörung von Alesia; es fehlt für diese Auffassung an jedem unmittelbaren Anhaltspunkte; auch ist es ganz unwahrscheinlich, daß die Entstehung des Triumphbogens ins transalpinische Gallien zu verlegen sei, statt daß wir sie doch offenbar in Rom suchen müssen; der Bogen von St. Remy gehört vielmehr irgend einer späteren Zeit an, nachdem der erste Triumphbogen in Rom bereits geschaffen war.

Nachdem mir nun, wie mir scheint, gelungen ist, den Tempel des Janus geminus und die Durchgänge und Torbögen, jani, sowie die Triumphbögen unter einen und denselben Gesichtspunkt zu rücken, so erhebt sich jetzt die Frage, wie das Appellativ janua, Tür, zu erklären sei, das von Wissowa und seinen Vorläufern als Ursprung der Gottheit Janus aufgefaßt wird. Zwar erscheint, wie wir oben

gesehen haben, die Auffassung Ciceros näher liegend, derzufolge das Wort janua vom Gotte Janus abzuleiten wäre und diese Auffasung vertritt auch Corssen (20, 356), indem er schreibt: „Ich habe den sprachlichen und sachlichen Beweis geführt, daß der Name Janus für Dianus den lichten Himmelsgott bedeutet und von Wz. div, leuchten, stammt und daß von diesem Namen die Benennungen janus, janua, janual, janualis, januarius hergenommen sind." „Dieser Beweis hat nun die tatsächliche und urkundliche Bestätigung seiner Richtigkeit erhalten durch die alte Form Dianus für Janus in einer römischen Weihinschrift von Aquileia." „Diese Inschrift beginnt: Jovi Diano." „In der Benennung Jovi Diano erscheint der Himmelsgott Jovis mit dem Gott des lichten Himmels Dianus zu einer göttlichen Person vereinigt" (vergl. indessen dazu Preller, 96, 1, 168 A. von Jordan).

Eine sehr plausible Erklärung der Bezeichnung janua für die Haustür gibt nun aber Frazer (34, 384). Nachdem er es für wahrscheinlich erklärt hat, daß die Haustür ihren Namen von Janus erhielt, statt umgekehrt der Gott seinen Namen von der Haustür, weist er darauf hin, daß das gewöhnliche Wort für Tür in allen arischen Sprachen von Indien bis Irland dasselbe ist, so skr. dur, griech. θύρα, deutsch Tür, engl. door, altirisch dorus, lat. foris. Aber außer diesem gewöhnlichen Wort für Tür hatten die Lateiner noch die Bezeichnung janua, wozu es an jeder Parallele in irgend einer indogermanischen Sprache fehlt; das Wort janua hat den Anschein, als eine Adjektivform vom Substantiv Janus abgeleitet zu sein. Von der Annahme nun ausgehend, daß es Sitte war, ein Janusbild oder -symbol an der Haustüre aufzustellen zum Zweck der Beschützung durch den Gott, konnte eine so behütete Tür sehr leicht als foris janua bezeichnet werden, was dann auf natürlichem Wege in janua abgekürzt wurde, worauf schließlich jede Tür, ob von einem Janusbild geschützt oder nicht, diesen Namen erhielt. Es stimmt diese Erklärung sehr wohl mit der oben wiedergegebenen Auffassung von Cicero zusammen, derzufolge die Haustüren an den Privathäusern nach dem Gotte Janus als januae bezeichnet werden, und wir dürfen sie darum unbedenklich als die richtige annehmen. Demnach hat der Durchgang janus seinen Namen vom Tempel, die Haustür, janua, den ihrigen vom Gott.

An diese von Frazer gegebene Erklärung dachte auch schon Buttmann (11, 2, 79); er lehnte sie aber ab, weil er sich nicht zu der Annahme entschließen konnte, daß ein so alltäglicher Gegenstand, wie es eine Tür ist, ihre Benennung auf solchem Wege erhalten habe, „eine Benennung, die so alt und geläufig war, daß sogar andere Wörter, janitor, janitrix, wieder davon abgeleitet waren". Dabei ist aber außer Acht gelassen, daß der Sonnengott Janus älter ist als die Erfindung der Tür oder gar das Handwerk eines Torwächters, und daß es sich mit janua wesentlich um die Haustür handelt, nicht um alle Türen, insofern für andere solche das Wort foris gebräuchlich war, unter dem auch die janua subsummiert wurde; auch hieß der eigentlich die Türen beseelende Dämon Forculus. Es ist also foris zweifellos eine ältere Bezeichnung für Tür als janua, die ungekürzt heißen sollte: foris Janua. Um es kurz zu sagen: Haustür wie Monat, Janua und Januar, haben ihren Namen vom Gotte und dieser nicht umgekehrt den seinen von Haustür und Monat.

Die Zweigesichtigkeit des Janus erklärt dann Frazer mit andern aus der Beschaffenheit der Tür nach dem Vorgang von Ovid. Dagegen sprechen die von mir erhobenen Einwände, sowie der Umstand, daß

für die drei- und viergesichtigen Janen und Hermen, sowie deren orientierte Aufstellung eine solche Erklärung von vornherein versagen muß.

Uebrigens hält Frazer (34, 386) den Janus keineswegs für den Sonnengott, vielmehr ist er der Ansicht, daß Janus ebenso wie Jupiter ursprünglich nichts anderes sei als der Eichbaum; aber dies ist zweifellos irrig; ich bin vielmehr überzeugt, daß die Eiche und mit ihr einige andere Bäume darum dem Sonnengott geheiligt wurden, weil sie dem Blitzschlag besonders ausgesetzt sind; der Blitz aber ist der Geist des Sonnengottes, wie ich noch eingehend dartun werde, und er nimmt in dem Baum, den er trifft, Wohnung, er beseelt ihn, der Baum wird seine Personifikation auf Erden.

Wie oben bemerkt, gab es einen Gott Janus schon bevor es Portiers, janitores, gab; erst die Volksetymologie übertrug die Eigenschaften der letzteren sekundär auf den Gott, und so erkenne ich auch in dem Begriff eines Eröffners und Schließers des Tages, des Patulcius und Clusius, nur volksetymologische Uebertragung von janitor und janua auf Janus. „Januae caeli duae sunt, oriens et occidens, nam una parte sol procedit, alia se recipit." (Isid. or. 3, 39). Dieser Begriff des Sonnengottes als Eröffners und Schließers der Himmelstore setzt schon das Vorhandensein größerer Tore voraus, die es zur Zeit, als der Sonnenkult von der Menschheit erworben wurde, nämlich in der jüngeren Steinzeit (116), noch gar nicht gab. Spezifisch römische Gottheiten sind im Sinne der historischen Mythologie überhaupt nicht alt; das ursprüngliche an den italischen Gottheiten, so besonders auch des Janus, liegt viel weiter zurück, als die Geschichte des römischen Reiches, die sich schon im 8. Jahrhundert a. C., also zur Zeit der 24. ägyptischen Dynastie, zur reinen Sage verflüchtigt; und so ist auch die Ausschmückung des Janus als eines caelestis janitor aulae spätere Volksdichtung, auf mißverstandener Etymologie beruhend, es ist, um einen kurzen Ausdruck für dieses ganze reiche Gebiet mythologischer Phantastik zu verwenden, etymologische Mythologie. Die ursprüngliche Anschauung kannte überhaupt keine Himmelstüren, die der Sonnengott zu öffnen oder zu schließen gehabt hätte.

Auch viele abstrakte Gottheiten*), wie sie vom römischen Volke verehrt wurden, sind spezifisch römische Mache, für die Frage des ursprünglichen Wesens derselben von keinem Wert. Ich brauche nur die diesbezügliche Schilderung von Mommsen (76, 1, 152 f.) wiederzugeben, welche lautet: „Die nationalrömische Theologie suchte nach allen Seiten hin die wichtigen Erscheinungen und Eigenschaften begrifflich zu fassen, sie terminologisch auszuprägen und schematisch — zunächst nach der auch im Privatrecht zu Grunde liegenden Einteilung von Personen- und Sachengottheiten — zu klassifizieren, um darnach die Götter und Götterreihen selber richtig anzurufen und ihre richtige Anrufung der Menge zu weisen (indigitare). In solchen äußerlich abgezogenen Begriffen von der einfältigsten halb ehrwürdigen, halb lächerlichen Schlichtheit ging die römische Theologie wesentlich auf; Vorstellungen wie Saat (saeturnus), Blüte (flora), Krieg (bellona), Grenze (terminus), Jugend (juventus), Wohlfahrt (salus), Rechtschaffenheit (fides), Eintracht (concordia), gehören zu den ältesten und heiligsten römischen Gottheiten. Vielleicht die eigentümlichste unter allen römischen Göttergestalten und wohl die einzige, für die ein eigentümlich

*) Wohl zu merken: nicht alle, denn mehrere gehören auch dem griechischen Pantheon an; aber was die römischen der Pudicitia, Concordia, Mens, Spes, Honos, Clementia, Fides betrifft, so nennt sie schon Plinius (n. h. 2, 14) eine socordia, zu deutsch: Dummheiten.

italisches Kultbild erfunden ward, ist der doppelköpfige Janus; und doch liegt in ihm eben nichts als die für die ängstliche römische Religiosität bezeichnende Idee, daß zur Eröffnung jeden Tores zunächst der ‚Geist der Eröffnung' anzurufen sei."

Daß Mommsen die ursprüngliche Natur des Janus als Sonnengott nicht anerkannt hat, haben wir oben gesehen; er blieb im Banne der spezifisch römischen, also historisch späten und theologisch durch und durch umgestalteten religiösen Vorstellungen, während die vergleichende Mythologie nach dem gemeinsamen Ursprung der Göttervorstellungen sucht, der von der theologischen Scholastik bei den verschiedenen Kulturvölkern, ganz besonders aber beim römischen, verschüttet wurde.

Genug, die Volksetymologie knüpfte an den Gott Janus ihre eigenen Phantasien, wie wir zahlreiche analoge Fälle noch finden werden, und so erhielt Janus auch die Attribute eines Hauspförtners, eines janitor, nämlich den Schlüssel und den Pförtnerstab, die sodann, wie schon Dupuis (28, 6, 2, 163 u. a. a. O.; auch 111, 349 f.) erkannt hatte, auf die Darstellung des Apostels Petrus übergegangen sind, der, ebenfalls ein wahrer caelestis janitor aulae, zum Erben des Gottes Janus im christlichen Pantheon geworden ist; aber, wie ich betone, ausschließlich zum Erben des von der Volksetymologie geschaffenen janitor caelestis aulae. Daß davon die ursprüngliche Sonnennatur des Janus streng zu trennen ist, wurde auch von Dupuis nicht beachtet, dem Janus überhaupt nicht Sonnengott war, sondern eine Art von Demiurg, den er auch in sein Zodiakalsystem zu zwängen suchte: „Janus circule dans les douze signes comme S. Pierre est le chef des douze compagnons du Soleil-Christ, il est une intelligence céleste, qui brille dans les astres" (28, 6, 2, 163). „La nature de Janus est celle de la force demiourgique qui circule dans les cieux et brille dans tous les astres, et spécialment dans le soleil" (l. c., 154; zu dieser Stelle im Index: „Les rapports de Janus avec l'âme du monde"). Dupuis konnte deshalb im Janus nicht den Sonnengott erkennen, weil er ihn mit Petrus identifizierte und Christus ihm Sonnengott war.

Hier noch einige Bemerkungen über Janus als Türhüter, um von vornherein Mißverständnissen zu begegnen. Wie schon Nigidius Figulus wußte (oben Seite 14), besteht eine Uebereinstimmung in dieser Beziehung zwischen Janus janitor und Ἀπόλλων θυραῖος, und wir werden bei Hermes als Ἑρμῆς πυληδόκος derselben Eigenschaft des Hauswächters begegnen, obschon ja in den beiden letztgenannten Fällen eine etymologische Diskussion nicht in Frage kommen kann und somit auch Apollon und Hermes nicht Gefahr laufen können, aus der Haustür entwickelt zu werden.

Die beiden vom Hauspförtner entnommenen Attribute des Janus, nämlich der Stab gegen unerwünschte Eindringlinge und der Schlüssel, waren ursprünglich jedenfalls etwas anderes: der Stab war das Szepter des Sonnengottes, im besonderen gleich dem Caduceus des Hermes, diesem griechischen Gegenbild des Janus, und zwar hatte er auch die Bedeutung des Bohrholzes beim Feuerbohrer, sowie der Wünschelrute, insofern er aus Weißdorn bestand, spina alba (Ov. f. 6, 129 f.), dem man apotropäische Wirkung zuschrieb; die Wünschelrute aber ist eine Verkörperung des Donnerkeiles, des Blitzes also, sie sprengt die Felsen, welche Quellen und Schätze verbergen (dazu 66, 187). Ferner trägt Janus statt des Schlüssels auch eine Opferschale (112, Janus, 42), wie auch Hermes in seiner Eigenschaft als Gott des Kultus (78, 2, Abb. 320). Ich frage mich auch, ob der Schlüssel, der phallistische Bedeutung

haben konnte (30, 352) nicht ursprünglich ein Kreuz, etwa entsprechend der ägyptischen Crux ansata gewesen war.

Auch die Diana wurde durch die Volksetymologie wegen der Aehnlichkeit ihres Namens mit janua zur Göttin der Türen, Tore und Durchgänge, sowie zur Wächterin der Himmelstore und bekam ebenfalls zum Attribut den Schlüssel und auf einer Münze außerdem eine Schlange, offenbar entsprechend dem Pförtnerstabe oder auch einer Peitsche, ebenfalls Emblem des Blitzes. „There can be little doubt, that the key is another of the symbols of Diana, and relates to her in the form of Luna or in the proper name of Diana, the wife of Dianus; for Janus and Jana are but alternative forms of one and the same word. As keeper of the gates of heaven, Iana was entrusted with her husbands key to open the portals of the exit of Aurora and the life and light giving Phoebus, as well as to close the gates of night. A medal represents her with a key in one hand and a serpent in the other.“ (30, 352).

Bevor wir in der Behandlung des Gottes Janus weiterschreiten, haben wir auf den sehr bedeutsamen Umstand unsere Aufmerksamkeit hinzuwenden, daß er immer in engster Verbindung mit der Göttin Vesta genannt wird, die in Rom als Göttin des Herdes verehrt wurde. Janus und Vesta bilden ein uraltes Götterpaar. Ist Janus ursprünglich der Sonnengott, so Vesta die Göttin des Feuers, und die Verbindung des Sonnengottes mit dem Feuer ist eine ganz ursprüngliche und allgemeine, das Feuer, die Flamme, weiterhin der Blitz, ist, wie ich späteren Auseinandersetzungen vorgreifend bemerke, der Repräsentant der Sonne auf Erden unter der Menschheit, das Feuer ist geistiger Natur, ist selbst Sonnengeist und damit selbst Gottheit. Um es in seiner ursprünglichen Reinheit zu erhalten, wird es auf altertümliche Weise durch Reiben von Hölzern aneinander erzeugt, die vom Sonnengeiste beseelt sind. Später wurde es auch, zur Zeit des Plutarch (Numa 9) wenigstens, mit Hilfe eines Brennspiegels unmittelbar aus der Sonne gewonnen. Durch gewöhnlichen Gebrauch wird es verunreinigt und geht so seiner göttlichen und damit ethischen Kraft verlustig. Seine Priesterinnen, die Vestalinnen, sind zu peinlichen Reinigungen und vor allem auch zu sexueller Enthaltsamkeit verpflichtet, was als Merkmal der Reinheit galt und auch jetzt noch gilt, sie mußten „reine Jungfrauen“ sein. „So wurde unter allen Umständen Janus, der alte Sonnengott zuerst genannt und Vesta, als die Göttin alles heiligen Herd- und Altarfeuers, bei welchem gebetet und geopfert wurde, zuletzt, so daß diese beiden Götter recht eigentlich das Alpha und Omega des römischen Gottesdienstes genannt werden können“ (96, 1, 63).

Soweit wäre alles in Ordnung, wenn nicht Wissowa (162, 157) neuerdings seine Autorität dafür eingesetzt hätte, daß die Göttin Vesta gar nicht das Feuer auf dem Herd, vielmehr den Herd selbst bedeute: „Name und Ritual der Göttin Vesta lassen daran keinen Zweifel aufkommen, daß sie von Haus aus nichts anderes als der Herd ist, wie Janus die Tür und daß sich daraus erst die Vorstellung einer göttlichen Vertreterin und Beschützerin des Herdfeuers entwickelt hat“.

Es ist nur folgerichtig, daß, wenn Wissowa den Göttervater Janus aus einem so unbedeutenden Gegenstand, wie es eine Tür ist, entwickelt, er auch dessen weibliche Genossin, die Vesta, als Personifikation eines nicht weniger unbedeutenden Gegenstandes, nämlich des Herdes, auffassen muß; denn hätte er den Janus als die Sonne anerkannt, so hätte ihm notwendig die Vesta zum Feuer werden müssen. Ich bemerke dazu, daß der Herd als Bauwerk gar kein altes Gebilde darstellt; ursprünglich vielmehr ward das Feuer auf dem Erdboden oder auf einem Haufen

Erde angezündet, wie das jetzt noch die Naturvölker so machen, ein Herd spielte als Gegenstand ursprünglich überhaupt keine Rolle und konnte darum auch keine Gottheit sein; wohl aber war dies das Feuer, die leuchtende und erwärmende Flamme, seiner Natur nach der Sonne gleich und damit göttlichen Wesens und Ursprungs. Der Herd, bei fortgeschrittener Kultur als Gebilde geschaffen, wurde nachträglich vom Volke als solcher personifiziert, wie alle anderen Hausgegenstände, und mit einem eigenem Geiste beseelt. Im Kultus wurde er zum geheiligten Brandopferaltar. Diese Beseelung von künstlich hergestellten Gegenständen gehört in das Gebiet des Dämonismus; Janus und Vesta aber sind zum Theismus, speziell zum Heliotheismus zu rechnen.

Ich möchte nicht mißverstanden werden: Vesta steht ursprünglich in keiner näheren Beziehung zu Janus, wie dessen Gattin Jana-Diana; vielmehr vermute ich, daß der Feuerdienst auf parsistischen Einfluß zurückzuführen und sekundär in die römische Religion eingedrungen ist, ebenso wie auch in den hebräischen Gottesdienst, und zwar auf dem Wege über Babylon. Ueber die Ehefrauen der Hauptgötter, zu denen Vesta nicht gehört, und ihre Bedeutung werde ich in einem späteren Abschnitte zu reden haben.

Auch die Etymologie läßt in der Göttin Vesta die ursprüngliche Feuernatur erkennen. Ich brauche dafür nur auf Preuner (112, Hestia) zu verweisen, dessen Ausführungen zufolge Vesta, gleich der griechischen Hestia, etymologisch mit der Wurzel vas, leuchten, brennen, zusammenhängt, ebenso wie auch εὕω, brennen, dieselbe Wurzel enthält; und den Alten selbst war die Identität der Vesta mit dem Feuer schon geläufig, was Ovid (f. 6, 291) sehr unmißverständlich in dem Verse ausspricht:

„nec tu aliud Vestam, quam vivam intellege flammam“,

und der Herd wird nach dem darauf brennenden Feuer benannt (l. c. 301):

„at focus a flammis, et quod fovet omnia, dictus“.

Der Herd wurde dann, als gebautes Postament des Feuers im Vestatempel, naturgemäß zum Altar der Göttin und somit selbst geheiligt, wie auch in Privathäusern, wo er noch, wie schon bemerkt, eine besondere Seele, einen besonderen Hausgeist bekam und so selbst zum Numen wurde. Aus dieser Unterlage des Feuers aber und damit aus dem Altar die Feuergöttin Vesta abzuleiten, ist gerade so verkehrt, wie den Sonnengott Janus aus einer Tür oder aus seinem Tempel, der auch kurz janus genannt wurde, entstehen zu lassen.

Etymologien sind bekanntlich fast durchgehends bestreitbar, so wohl auch die der Vesta - Hestia - εὕω von vas; aber die vergleichende Mythologie läßt eine andere Auffassung der Vesta - Hestia als die der Feuergottheit überhaupt nicht zu, und diese Art der Betrachtungsweise ist für Fragen solcher Art in erster Linie maßgebend.

Von großer Wichtigkeit in vergleichend - religionsgeschichtlicher Beziehung ist der Umstand, daß der Vesta - Hestia in ihrem Tempel kein Bild errichtet wurde, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil das Feuer der Gott selbst war, und so wird uns auch das Verbot einiger Religionen, den Gott in der Gestalt eines Bildes oder Tieres oder Baumes zu verehren, darauf hinweisen, daß Feuerkult vorliegen dürfte, d. h. also Verehrung des Sonnengottes in Gestalt der Feuerflamme. In diesem Falle wird man die Tempel leer und schmucklos finden, nur mit einem Altar ausgestattet, auf dem das ewige Feuer brennt. So fand denn auch Pompejus im Tempel von Jerusalem kein Bild vor (Tacit. hist. 5, 9).

Im Vestibulum des Vestatempels in Rom befand sich eine Vestastatue (96, 2, 164); diese ist zweifellos jüngeren Ursprungs, entstanden nachdem Vesta sich schon zur Göttin des Hausherdes personifiziert hatte, sie stellte eine Konzession an die profane Auffassung dar, die für ihre Gottheiten Bilder oder überhaupt massivere Gegenstände, als es eine Flamme ist, zur Adoration verlangte; das naive religiöse Empfinden bedarf der Idolatrie. So verehrte das Volk den Herd selbst, den ursprünglichen Altar der Feuergöttin, als numen, oder es machte menschliche Bildsäulen von ihr, die es anbetete, nachdem sie geweiht waren. Ueber das im Vestatempel aufgestellte Palladium werde ich an anderer Stelle zu sprechen haben.

Nun noch ein paar Worte über die bildlichen Darstellungen des Janus geminus oder bifrons, von denen ich aber nur ein paar Beispiele namhaft machen will. Als Grundlage für spätere Auseinandersetzungen weise ich hier in erster Linie auf die obige photographische Wiedergabe eines Janus-As hin (Figur 1). Diesen Doppelkopf findet man nicht bloß auf römischen Münzen, sondern auch auf den etrurischen von Volaterrae und Telamon und den campanischen von Capua (96, 1, 183). Nach Athenaeus (15, 46) führten auch viele Städte in Griechenland, Sizilien und Italien den Doppelkopf des Janus und auf dem Revers ein Fahrzeug oder einen Kranz. Hier erhebt sich aber die Frage, inwieweit statt Janus bei griechischen Münzen Hermes in Betracht fallen könnte oder auch andere Dyaden wie Argos, Boreas u. a. m.

Die beiden Gesichter des Doppelkopfes sind entweder bärtig oder unbärtig; im letzteren Fall „liegt vielleicht die Verehrung des Quellengottes Fontus, des jüngeren Janus, zu Grunde, dessen Doppelkopf auf den Münzen der römischen Familie Fonteia gleichfalls unbärtig erscheint" (96, 1, 184). Nach Roscher (112,Janus) findet sich auch auf Gemmen das eine Gesicht bärtig, das andere unbärtig dargestellt, nach Preller (96, 1, 184) auf einer Münze des Kaisers Gallien.

Ich bemerke dazu, daß in den Fällen, wo sich ein unbärtiges und ein bärtiges Gesicht vereinigt finden, das erstere auch eine weibliche Gottheit darstellen könnte, wie die Jana, d. h. Janus in Gestalt seiner Gattin, eine genealogische Auffassung der Dyas, worauf ich später zurückkommen werde.

Bemerkenswert ist eine Silbermünze des Geta, deren Revers eine Ganzfigur eines Gottes mit Doppelkopf zeigt mit dem Blitz in der Linken und einer Lanze in der Rechten, die sich bei Braun (6, tab. III a) wiedergegeben findet; das Attribut des Blitzes, ein dreispitziges Gerät, ist nur undeutlich erkennbar. Man darf dabei vielleicht an den Janus Quirinus denken (darüber oben Seite 10).

Ich betone hier aufs neue, daß für das höhere Altertum eines Gottesbegriffes Münzen überhaupt nichts beweisen, da ja die Erfindung der geprägten Münze erst ins 7. Jahrhundert, die Herstellung der römischen Janus-As aber frühestens ins 4. Jahrhundert fällt, also in verhältnismäßig recht junge Zeit. Für die Erforschung der ursprünglichen Natur großer Nationalgottheiten ist deshalb die Numismatik unzureichend; denn sie spiegelt nur Anschauungen wieder, wie sie in Griechenland seit dem 7., in Rom seit dem 4. Jahrhundert Bestand gehabt haben; für diese sind sie freilich von erster Wichtigkeit.

„Es ist ferner eine Bronzestatue eines doppelgesichtigen Jünglings mit etruskischer Inschrift im Museum von Cortona vorhanden (Fabretti)" (162, 105, A. 7); das wäre also ein etruskischer jugendlicher Janus. Auch wurde eine Doppelherme gefunden (6., tab. IIIa); sie befindet

sich im Palazzo Spada alla Regola in Rom; nach Braun stellt sie nicht Janus, sondern einen doppelgesichtigen Jupiter dar; das mag sein; sicher aber stellt sie uns den Dianus, den Sonnengott, vor Augen, was ja Jovis ebenfalls ist, die Herme könnte also ein Jovis-Dianus sein, entsprechend der Inschrift von Aquileia (oben Seite 25).

Nun noch ein paar Worte über die Bildsäule des Gottes Janus in seinem Haupttempel, dem Janus geminus. Diese hatte zwei Gesichter, „διπρόσωπον τὴν κεφαλὴν ἔχον“ (Proc. 2, 122), war von Bronze und fünf Ellen hoch. Daß es sich dabei um eine Statue und nicht etwa um eine Herme handelte, beweist der Umstand, daß sie Arme hatte, an deren Händen die Finger so zurecht gebogen waren, daß sie an der Rechten die Zahl CCC, an der Linken LVVV, also die Zahl der Tage 365 dem Beschauer sichtbar machten (Plin. 34, 33; Macr. S. 1, 9, 10). Plinius bezeichnet die Statue ausdrücklich als „Janus geminus a Numa rege dicatus qui pacis belli-que argumento colitur“. Es muß ein sehr eigenartiges Bildwerk gewesen sein, aus, wenigstens für die Römer, sagenhaftem Altertum stammend, wofür Numa nur eine Bezeichnung war.

Der von Plinius wiedergegebenen Tradition scheint eine Behauptung von Plutarch (Numa 8) zu widersprechen, derzufolge Numa jede bildliche Darstellung eines Gottes, sei es in menschlicher oder tierischer Form, verboten hatte. Numa ist aber eine heilige, mithin sagenhafte Gestalt, wie etwa Mose, auf die Jeder seine eigene religiöse Ueberzeugung, seine eigenen ethischen Vorstellungen übertrug, wie das in solchen Fällen ja allgemein geschieht. So läßt ihn Plutarch (l. c., 16) auch blutige Opfer verbieten, obschon feststeht, daß solche, und sogar Menschenopfer, in Italien fortwährend stattgefunden haben (dazu auch 42, 111).

Daß die Fingerstellung nicht etwa das altertümliche Mondjahr, sondern bereits das Sonnenjahr andeutete, braucht uns in der Annahme relativ hohen Alters nicht irre zu machen; bestand doch das Sonnenjahr in Aegypten schon seit der Zeit der Erbauer der großen Pyramiden (darüber 75). Ich bemerke dies, weil Urlichs (138) angibt: „Die Zahl 365 hatte das Jahr erst seit Cäsars Kalenderverbesserung 46 a. C., folglich kann die Bildsäule in dieser Gestalt nicht älter gewesen sein.“ Cäsars Verdienst bestand aber nicht sowohl in der Einführung des altägyptischen bürgerlichen Jahres von 365 Tagen, sondern des ebenfalls alt-ägyptischen Sirius- oder Sothisjahres von 365¼ Tagen. Ferner wenn diese auffallende Statue erst nach 46 a. C. geschaffen worden wäre, warum hätte das Plinius, der ja spezielle kunsthistorische Forschungen anstellte, schon nicht mehr wissen sollen? Auch erinnert Münzer (83, 312), auf Mommsens römische Chronologie sich stützend, daran, daß auch in der ganzen Zeit vor der Julianischen Kalenderreform keine andere Kalenderrechnung als die mit 365 Tagen üblich war. Ueberhaupt war die ursprünglichste Kalenderrechnung, soweit eine solche historisch nachweisbar ist, das Sonnenjahr und nicht das Mondjahr, so alt auch die Rechnung mit Monaten sein mag; heißt es doch in einem Hymnos aus der Zeit Amenophis IV. ausdrücklich (31, 356): „Die Sonne ist es, die die Jahre bringt, die Monate schafft, die Tage macht, die Stunden berechnet, der Herr der Zeit, nach der man rechnet.“

Diese Statue mit der eigentümlichen Fingerstellung wurde auch für andere vorbildlich; denn Macrobius sagt, daß Janus in dieser Art „plerumque fingitur“. Die Figur hatte aufrechte Stellung, wie ich aus Darstellungen von Ganzfiguren auf Münzen als wahrscheinlich erschließen möchte, auf denen freilich den Fingern nicht die erwähnte Stellung gegeben ist.

Merkwürdig ist die Stelle bei Lydos (4, 2), wonach in dem Tempel, so klein er doch war, noch zwölf Altäre aufgestellt waren zur Bezeichnung der Zahl der Monate: „δωδεκάβωμον εἶναι τὸν αὐτοῦ ναόν." Diese arae erwähnt auch Macrobius (1, 9, 16), ohne freilich dabei zu sagen, daß sie im Tempel des Janus geminus untergebracht waren.

Nun berichtet Plinius (36, 28), daß Augustus eine Janusstatue aus Aegypten mitgebracht und sie im Tempel des Januspater geweiht habe; man sei im Zweifel darüber, ob sie ein Werk von Skopas oder Praxiteles sei. Wie Urlichs (138, 14) und Wernicke (153, 148) mit Recht bemerken, kann dieselbe aber kein Janus gewesen sein, da es sich dabei um ein griechisches Werk handelte, sie dürfte vielmehr einen Hermes dargestellt haben, der in der Tat, wie wir im folgenden Abschnitte sehen werden, eine vollständige Parallele zu Janus bildet. Man hielt aber offenbar diesen Hermes allgemein für einen Janus, obschon er die charakteristische Fingerstellung der römischen Janusstatuen gewiß nicht hatte und überhaupt eine einfache Herme mit zwei Gesichtern gewesen ist. —

Mit dem Begriff des Janus wird ganz allgemein die Doppelgesichtigkeit oder Doppelköpfigkeit verbunden; aber diese Dyasvorstellung ist keineswegs sein ausschließliches Kennzeichen, wir finden vielmehr den Gott auch mit drei Gesichtern oder Köpfen als einen Janus trifrons oder tricipitinus aufgefaßt. Damit gewinnen wir nicht nur eine Zweifaltigkeit, sondern auch eine Dreifaltigkeit dieses ursprünglichen Sonnengottes, die dann zu einer Vierfaltigkeit weiter fortschritt. Wenn Usener (140, 340) den Satz ausspricht: „Der italische Janus wurde aus einem bifrons ohne Zwischenstufe zum quadrifrons", so hat er übersehen, daß die vermißte Zwischenstufe von ihm selber aufgefunden und nur nicht auf den Gott Janus bezogen worden war; denn er schreibt (140, 176): „Die Italiker haben ihre Dreigottheiten gehabt so gut wie die anderen Völker. Bis in das vierte Jahrhundert der Stadt hat die Gens Lucretia den Beinamen Tricipitinus geführt, so ein Konsul 508—4 vor Chr. Wir schließen daraus, daß der Geschlechtskultus der Lukretier durch einen dreiköpfigen Gott auffiel, er muß als Tatsache anerkannt werden." In diesem tricipitinus ist aber ohne Zweifel der vermißte Janus trifrons oder tricipitinus zu erkennen; denn sollte man dies auch nicht Wort haben und darin etwa einen Jupiter oder Merkur erkennen wollen, so brauche ich nur daran zu erinnern, daß ja Jupiter und Hermes, ja alle obersten Götter aller Kulturvölker ursprünglich nichts anderes gewesen sind als der Sonnengott, als die Sonne, eine Tatsache, die aus meiner gesamten Abhandlung unwiderleglich hervorgehen wird.

Bei Bunsen (8, 25, A.) findet sich die folgende Stelle: „Les arcs de Janus (genre d'édifices dont il nous reste un exemple dans le Janus quadrifrons du forum boarium) étaient des temples ouverts à deux ou trois ou quatre portes (Janus bifrons, trifrons, quadrifrons) et ornés d'un buste du Dieu à deux ou trois ou quatre têtes dont le nombre et la direction correspondaient au nombre et à la direction des portes."

Ueber den hier erwähnten Janus trifrons fehlt eine nähere Quellenangabe, und er ist mir in der von mir durchgearbeiteten Literatur sonst nicht mehr vorgekommen.

Ich erinnere hier daran, daß auch das weibliche Gegenstück des Janus, die Diana, als triformis existierte, worauf ich in Verbindung mit der Hekate im darauf bezüglichen Abschnitt werde zurückzukommen haben.

Daß Janus als Trias entschieden selten ist, daß die altgeheiligte Dreizahl gerade bei dieser, in Multiplizität auftretenden Gottheit in den Hintergrund tritt, ist zwar eine auffallende Tatsache; doch ist schon hier einzuflechten, daß die Trias noch in einer anderen Form bei Janus auftritt, wie wir sie im Laufe dieser Untersuchung noch bei zahlreichen Gottheiten, die ursprünglich Sonnengötter waren, finden werden, nämlich in der Trias der göttlichen Familie Vater, Mutter und Sohn, und so wie auch bei andern Obergöttern die Mythologie von verschiedenen solchen Triaden bei ein und demselben Gottvater berichtet, so kennen wir für Janus drei solcher (96, 1, 183), von denen ich nur die Trias: Janus, Camasene, Tiberinus erwähne, da in diesen die Gattin zugleich Schwester des Gottes ist. Diese nächste Blutsverwandtschaft werden wir immer wieder auftreten sehen und werden nach endgültiger Zusammenstellung der analogen Fälle sie unter einen gemeinsamen Gesichtspunkt zu rücken haben. Die Familientrias, eine gewissermaßen genealogische Dreifaltigkeit in drei Einzelpersonen zerfallen, die aber für den Kult doch eines sind, ist aus der ihr zugrunde liegenden Trias ein und desselben Gottes sekundär hervorgegangen, und wo die ursprüngliche eingeschlechtige oder homosexuelle Trias vermißt wird, da fehlt doch die Familientrias nur in den seltenen Fällen, wo von der offiziellen Theologie eines Volkes die Vorstellung der Multiplizität überhaupt abgelehnt und die ursprüngliche Monas festgehalten wird.

Neben dem altberühmten Janus geminus fand eine andere Janusstatue hohe Verehrung, welche aus dem etruskischen Falerii nach dessen Eroberung im Jahre 241 a. C. nach Rom gebracht worden war (Macr. S., 1, 9, 13; Serv. 7, 607). Diese hatte im Gegensatz zum zweigesichtigen Janus geminus vier Gesichter und wurde dementsprechend als J a n u s q u a d r i f r o n s bezeichnet. Für die Verehrer des Gottes Janus stellte dieses, zweifellos gleich dem Janus geminus aus hohem Alter stammende Bildwerk ein besonders schätzbares Beutestück dar, und es wurde ihm deshalb auch ein eigener Tempel auf dem Forum transitorium errichtet, der mit vier Portalen ausgestattet war (Serv. l. c.) und der im Gegensatz zum Janus geminus den Namen quadrifrons erhielt. Wie wir weiterhin nach Servius (comm. 7, 607 und 610) schließen dürfen, gaben die Einen dem Janus geminus den Vorzug, der zugleich nach Sonnenauf- und -untergang schaute, die andern aber dem Janus quadrifrons, insofern dieser sein viergesichtiges Haupt nicht nur nach zwei, sondern nach allen vier Himmelsrichtungen gewendet halte, der Janus quadrifrons war also wie der geminus orientiert aufgestellt. So ruft gerade M a r t i a l (10, 28; 10, 51) nicht sowohl den Janus geminus an, er möge seine Tore für immer geschlossen halten, vielmehr den Janus quadrifrons auf dem Forum transitorium fleht mit den Worten an: „at tu, sancte pater, ferrea perpetua claustra tuere sera“ (vergl. dazu 61, 1, 2, 450). Von dem Tempel des Janus quadrifons auf dem genannten Forum können wir uns, obschon er nicht mehr erhalten ist, sehr leicht ein Bild machen, da er nach Servius vier Tore hatte und da uns ein entsprechendes anderes Bauwerk in Rom bis heute erhalten geblieben ist, worauf ich sogleich zurückkommen werde. Der Tempel hatte die Gestalt von zwei rechtwinklig sich kreuzenden Tonnengewölben, die, entsprechend der im Mittelpunkte des Bauwerkes aufgestellten Statue, nach den vier Himmelsrichtungen orientiert waren. Ihre Ausgänge waren durch Tore verschließbar. Das so gewonnene Gebäude stellte also einen Zentralbau dar mit Kreuzgewölbe in der Mitte; aber nicht etwa mit aufgesetzter Kuppel; vielmehr war es zweifellos entsprechend dem Janus geminus von einem flachen „Deckenkörper“ bedeckt. Diesen Janus quadrifrons

erwähnt, wie bemerkt, Martial, und auch Lydos (4, 1) weiß noch um seine Existenz.

Wie es nun in Rom gewölbte Durchgänge gab, die ebenso aussahen, wie der Janus geminus Tempel und die man deshalb einfach jani nannte, so wurden auch solche Galerien gebaut, die sich rechtwinklig kreuzten und darum das Bild eines Janus quadrifrons Tempels boten; sie wurden auch dementsprechend bezeichnet. Ein solcher janus quadrifrons ist uns erhalten geblieben, allerdings in der Form eines Triumphbogens, er gibt uns aber doch ein gutes Bild vom verloren gegangenen Tempel. „Vier sehr starke außen durch Nischen und Säulen architektonisch gegliederte hohle Pfeiler, in deren einem eine Treppe emporführt, tragen ein Kreuzgewölbe, das sich nach außen in vier Bögen öffnet“ (61, 1, 2, 471). Gewiß mit Recht sagt Jordan: „Daß das Gebäude ein zweites Stockwerk getragen, ist zwar die gewöhnliche, aber, wie mir scheint, unbegründete Annahme. Ueberreste eines solchen sind bei Wegnahme der von einer mittelalterlichen Befestigung herrührenden Backsteinbauten nicht gefunden worden. Dagegen haben jedesfalls Bildwerke, seien es Quadrigen, seien es Statuen, freistehend oder in Kapellen darauf gestanden; denn ohne Zweifel ist dieser Bau ein Ehrendenkmal für einen Kaiser oder die kaiserliche Familie.“

Offenbar war dieses Gebäude auf dem Forum boarium ein viertoriger Triumphbogen, nach dem Vorbild des Janus quadrifons auf dem Forum transitorium errichtet, so wie die zweitorigen Triumphbögen aus dem Janus geminus hervorgegangen waren. Das Gebäude war von unserem „Deckenkörper“ bedeckt, der für eine Quadriga und andere symbolische Statuen das Piedestal bildete; an den Seitenwänden angebrachte Statuen ferner erinnern völlig an das Bild des auf der Münze des Nero dargestellten einfachen Triumphbogens. Wenn uns nun also ein gekreuzter Durchgangsjanus nicht mehr erhalten geblieben ist, so doch ein gekreuzter Triumphbogen, dem Imperator in seiner Personifikation als Janus quadrifrons errichtet; und wenn wir uns die künstlerischen Zutaten hier wegdenken, bietet er uns das Bild des Janus quadrifrons Tempels. Das Gebäude ist nach Jordan dem Constantin zu Ehren errichtet worden; auch fand sich ein entsprechendes Denkmal in Theveste (Tebessa in Algerien) aus dem Jahre 214 p. C., erbaut zu Ehren des Severus, der Julia Domna und des Caracalla. Ich füge hier bei, daß ein Triumphbogen zu einem Denkmal auch für eine Familie werden konnte, nachdem sein ursprünglicher Sinn, der an den Begriff des aus dem Krieg zurückkehrenden Sonnengottes sich anlehnte, verloren gegangen war. Solche Ehrendenkmale haben sich auch in den Provinzstädten erhalten, das schönste, ein Vierbogen, in Tripolis; in den hellenistischen Städten des römischen Reiches nannte man sie Tetrapylen; in diesen „war der Kreuzpunkt der beiden sich rechtwinklig schneidenden Hauptstraßen, der omphalos oder umbilicus, von einem viertorigen Bogenbau, dem Tetrapylon überdeckt“ (4, 1880).

Es sind auch bildliche Darstellungen des Janus quadrifrons auf Münzen erhalten; so kommt ein vierköpfiges Bild auf Münzen Hadrians vor (4, Janus, 712). Nach Urlichs (138, 14, A.) „sieht man vierköpfige Janushermen am Ponte quattro capi in Rom“.

Ueber den Janus quadrifons läßt Wissowa (162, 106) sich folgendermaßen vernehmen: „Der sogenannte Janus quadrifrons, ein mit vier Gesichtern nach vier Seiten schauendes Bild, welchem Domitian auf seinem Forum einen eigenen, vier verschiedene Fora überblickenden Bau widmete (Martial, 10, 28), sollte allerdings aus dem mit etruskischen Einflüssen stark durchsetzten Falerii nach dessen Dedition 513=241 nach

Rom gebracht sein (Serv., l. c.; Macr., l. c.); ob aber dieses viergesichtige Bild in Falerii wirklich den Gott Janus darstellen sollte oder vielmehr nicht die römische Bezeichnung des Janus quadrifrons nur als ein Deutungsversuch anzusehen ist, wird man mit umso größerem Rechte fragen dürfen, als von einem Kulte des Janus quadrifrons in Rom nie die Rede ist und überhaupt das ganze Denkmal bis auf Domitians Zeiten völlig in Vergessenheit begraben lag."

Diesen Auslassungen gegenüber ist aber zu erinnern, daß die Bezeichnung jener Bildsäule als eines Janus eine ganz allgemeine war und es also schwerlich einem Zweifel unterliegen kann, daß sie auch im etruskischen Falerii als ein solcher galt; daß aber diesem Bild auch in Rom hohe Verehrung, also auch ein entsprechender Kult zuteil wurde, das geht klar genug aus dem Anruf des Dichters hervor: „sancte pater!" Aber da Wissowa, wie wir gesehen haben, den Gott Janus aus der Tür, janua, will hervorgehen lassen und da er diese Ableitung mit Ovid von deren beiden Seiten hernimmt, so mußte er bei einer solchen Vergleichung mit dem Janus quadrifrons scheitern und diesen trotz allen antiken Zeugnissen einfach wegerklären. Ein solches Vorgehen ist indessen nicht statthaft, und die vergleichende Mythologie, welche Wissowa glaubt in der Behandlung von so engumgrenzten nationalen Religionen, wie es die römische nicht weniger als alle anderen ist, ablehnen zu dürfen (162, Vorwort IX), bringt erst volles Licht in diese sonst so dunkeln und an und für sich betrachtet überhaupt wenig anziehenden Vorstellungen, die aber, von einem höheren Gesichtspunkte aus beurteilt, von größtem Gewichte sind für die Geistesgeschichte der gesamten Menschheit.

II.

DIE MULTIPLIZITÄT IN DER GRIECHISCHEN MYTHOLOGIE.

1. Hermes und die Symbole.

Mit dem autochthon italischen Gotte Janus haben wir uns eingehend beschäftigen müssen, und zwar aus dem Grunde, weil bei ihm die Multiplizität, speziell seine Zweifaltigkeit, bis zur Sprichwörtlichkeit bekannt wurde, weil es ferner für unsere gesamte Untersuchung wesentlich war, die Erkenntnis seiner ursprünglichen Natur als Sonnengott neu zu begründen, und zwar durch Entkräftung von Einwänden, die von autoritativer Seite dagegen erhoben worden sind. Jetzt wenden wir uns in knapperer Ausführung der Darstellung einer Parallelfigur aus der griechischen Mythologie zu, nämlich dem Gotte Hermes; denn es ist nichts so irrig, als wenn Ovid (f. 1, 89 ff.) meint, Janus habe in der griechischen Götterlehre kein Gegenbild, was er mit den Worten ausdrückt:

„Quem tamen esse deum te dicam, Jane biformis?
nam tibi par nullum Graecia numen habet,
ede simul causam: cur de caelestibus unus
sitque quod a tergo, sitque quod ante vides?"

Und es ist auffallend genug, daß man in Rom allgemein diese Auffassung von der völligen Isoliertheit des Janus hatte, da ja, wie wir oben gesehen haben (Seite 32), Augustus einen doppelköpfigen Hermes aus Alexandrien mitbrachte, den er als einen Janus in einem neuerbauten Tempel weihen ließ und worin er auch bei dem gelehrten Plinius keinen Widerspruch fand, der vielmehr nur die Frage offen ließ, ob dieser „Januspater" von Skopas oder Praxiteles geschaffen worden sei. Damit war aber doch vorausgesetzt, daß diese beiden griechischen Künstler einen doppelköpfigen Gott, den Plinius für den Janus hielt, kannten, was Ovid offenbar vergessen hatte, obschon er ja um die von Augustus mitgebrachte Statue so gut wissen mußte, wie jeder andere Römer. Merkwürdig ist auch der weitere Umstand, daß es niemand in Rom zu Sinne fiel, jene Statue werde doch wohl einen Hermes repräsentieren, da ja in Griechenland, und speziell in Athen, zweigesichtige Hermesstatuen oder -pfeiler überaus häufig waren und jedem Fremden als solche auffallen mußten. Man betete also in Rom seit Augustus eine Hermesstatue als Janus an, weil die vorgefaßte Meinung von Ovid so festsaß, daß keiner den groben Irrtum gewahr wurde. Tatsächlich aber verehrte Griechenland seinen Hermes in ebenso vollständiger Multiplizität, wie Rom seinen Janus, nämlich als Dyas, Trias und Tetras, und außerdem noch als Monas, die bei Janus verloren gegangen ist.

Beginnen wir mit dem Hermes als M o n a s, so finden wir diesen ursprünglich pelasgischen Gott (Herodot 2, 51) in der Form eines auf-

gerichteten Phallos dargestellt (97, b, 1, 388, wo die Belegstellen). Diese Auffassung des Hermes als Gott der Fruchtbarkeit, „als zeugungskräftigen Werkmeisters der Schöpfung“ (40, 462), weist auf seine ursprüngliche Natur als Sonnengott mit aller Sicherheit hin, welche die vergleichende Mythologie gewähren kann; Phallismus, d. h. Verehrung des Phallos und Symbolisierung des Gottes durch ein Phallosidol, gehört zu den ursprünglichsten Merkmalen des Sonnendienstes, eine Ideenverknüpfung, der wir im Laufe dieser Untersuchung noch oft begegnen werden. Auch betone ich jetzt schon die Wichtigkeit dieser Tatsache, da aus ihr hervorgeht, daß eine sehr alte Anschauung bei der Zeugung dem männlichen Teil die hauptsächlichste Wirkung einräumte, daß wir als sexuellem Symbol einer Gottheit nur selten und sekundär einer Kteis*) begegnen, daß nur ausnahmsweise Phallismus in Kteismus verwandelt erscheint und daß also zur frühesten Zeit, da der Phallismus entstand, der männliche Anteil bei der Zeugung bekannt gewesen sein mußte, was in Verbindung mit den Begriffen Vaterrecht und Mutterrecht zu behandeln sein wird.

Von Bedeutung für das Wesen des Hermes als ursprünglichen Sonnengottes ist auch der Umstand, daß ihm der Widder heilig war, also das dem Sonnengott geheiligte Tier von Mendes, zugleich Symbol der Fruchtbarkeit. Dadurch wurde in späterer Legende Hermes zum „guten Hirten“ und zum Vorläufer der entsprechenden Christusmythe.

Aus dem Phallos wurde später eine Herme, indem aus seiner glandaren Spitze ein menschlicher Kopf herausgearbeitet wurde, der dann einem Pfahl aufsaß, dessen Form umso weniger an einen Phallos erinnerte, als er merkwürdiger Weise mit Vorliebe vierflächig, auf dem Querschnitt also quadratisch gestaltet wurde, den verborgenen Begriff des Hermes als Dyas bei Zwei- oder als Tetras bei Viergesichtigkeit offenbarend. Da eine solche Herme als Ganzes nicht mehr das Bild eines Phallos ergab, da aber doch mit dem Gotte Phallismus enge verbunden blieb, so wurde an der vorderen der vier Flächen ein aufgerichteter Phallos angebracht; das ursprüngliche Phallosidol wurde zum Zeugungsorgan einer nur als Pfahl mit Menschenkopf dargestellten Statue (Figur 5, Seite 40).

Zu Gunsten der oben vorgetragenen Auffassung, daß der Kopf der Herme aus der glandaren Spitze des Phallospfahles entstanden sei, führe ich einen von A. Furtwängler (36) verzeichneten Vasenfund an, worauf Phallen von riesiger Größe abgebildet sind, die auf ihrem Kopfende ein Auge tragen, und so sagt auch Eitrem (91, 699): „Der Phallus lud mit seinem Kopfe zur anthropomorphen Ausarbeitung ein“, auf jenen Fund hinweisend. Von besonderer Bedeutung scheint mir dabei der Umstand zu sein, daß diese Phallosbilder vorne nur ein einziges Auge aufgemalt zeigen; das muß eine tiefere Bedeutung haben; denn wenn es sich dabei nur um einen bakchischen Scherz handelte, so wären gewiß zwei Augen aufgemalt worden; das einzige Auge aber erinnert an das kyklopische Feuerauge, und ich glaube deshalb, daß es ein Symbol der Sonne darstellt, das Ganze eine Kombination zweier Symbole des Sonnengottes, nämlich des der Allwissenheit, vergegenwärtigt durch das allschauende Auge, und des der Allfruchtbarkeit, vergegenwärtigt durch den Phallos.

An diesen Hermen trat noch eine weitere auffällige Erscheinung hervor: an der ungefähren Stelle, wo bei einer Statue der Ansatz von Armen zu vermuten war, fanden sich bei vielen derselben kurze, pflock-

*) κτείς ist eigentlich männlich wie cunnus; ich setze mich darüber hinweg und bezeichne das μόριον γυναικεῖον als weiblich, wie auch schon Bachofen.

artige Hervorragungen angebracht, von denen man vermutet, sie hätten zur Aufhängung von Kränzen und Votivgaben gedient. Obschon es nun Darstellungen von Hermen gibt, die an den Seitenpflöcken Kränze aufgehängt zeigen (zum Beispiel 78, tab. 1, f. 3), so glaube ich doch nicht, daß dies der Zweck dieser roh geformten und gleich dem Hauptstamm vierflächig zugehauenen Gebilde war, fehlen doch dergleichen Aufhängungen auf den meisten Bildern solch kreuzförmiger Hermen, wie z. B. auf sämtlichen von Gerhard (40) wiedergegebenen, auf deren einige dagegen der Kopf der Herme mit Zweigen bekränzt erscheint. Arme können diese Hervorragungen auch nicht vorgestellt haben; denn hätte das der Fall sein sollen, so wäre nicht zu begreifen, warum sie nicht ebenso gut wie der Kopf und das Zeugungsorgan als solche herausgearbeitet worden wären. Eine derartige Herme erinnert nun aber, wie auf Vasen erhaltene Abbildungen zeigen (Figur 5; vergl. 40, tab. 1, f. 3; tab. 2, f. 2; tab. 5, f. 1) auffallend an ein lateinisches Kreuz, und da solche Hermen allenthalben in Städten und auf dem Lande, besonders auch an Kreuzwegen, aufgerichtet waren, so müssen sie ein recht ähnliches Bild gewährt haben, wie zu unserer Zeit die christlichen Kreuze in katholischen Ländern, weshalb ich hier einen in historischer Folge begründeten Zusammenhang für möglich halte, umsomehr, als Hermes Fruchtbarkeitsgott im allgemeinsten Sinne war, als Ἑρμῆς ἐριούνιος Segenspender für die Feldfrucht, wonach die Aufrichtung kreuzförmiger Hermen für das bebaute Land segenbringenden Charakter hatte; die aufgehängten Kränze waren vielleicht solche von Feldfrüchten, dem Gotte zum Dank geweiht. Dieselbe Vorstellung verknüpft sich aber in katholischen Ländern mit den an Wegen und auf Feldern stehenden Christuskreuzen, wonach Christus wie Hermes auch als Fruchtbarkeitsgott erscheint.

Die Errichtung von segenbringenden Hermeskreuzen an Straßen, Wegen und auf Feldern hätte also Anregung zur Aufstellung von Christuskreuzen an denselben Stellen und zum selben Zwecke gegeben, im gleichen Sinne, wie das Bild des guten Hirten, des die Herden beschützenden Ἑρμῆς νόμιος und auf Darstellungen ein Lamm tragenden Ἑρμῆς κριοφόρος, als Ursprung des entsprechenden christlichen Bildes nachgewiesen ist.

Es muß aber hier einem etwaigen Mißverständnis von vornherein begegnet werden. Wenn wir das Kruzifix mit dem Hermenkreuz vergleichen, so darf der am Kreuz als Opfer hängende Gott oder Mensch nicht mit den am Hermenkreuz angebrachten Merkmalen des Gottes Hermes zusammengeworfen und figürlich aus ihnen entwickelt werden; die Hermen stellen vielmehr nur das Kreuz selbst, als Fruchtbarkeitsgott deutlicher symbolisiert, dar, wogegen am christlichen Kruzifix noch außerdem eine göttliche Vollfigur hängt, die eine eigene Zutat im Vergleich zum Hermenkreuz darstellt. Ich bemerke hier freilich, daß die seitlichen Ansätze an dem letzteren, welche den Querbalken symbolisieren, von den Griechen auch χεῖρες (91, 698), hier in der Bedeutung von Armen, genannt wurden, was aber zweifellos nur bildlich gemeint war.

Das K r e u z ist als solches ein Apotropäon, ein übelabwehrendes Zeichen, und hat nicht nur ein äußerst hohes historisches Alter, wie die schon alt-ägyptische Crux ansata beweist, sondern es findet sich als heiliges Zeichen über die ganze Erde verbreitet, auch in den altamerikanischen Religionen, die der jüngeren Steinzeit und dem Beginn der Bronzezeit angehören, schon typisch uns entgegentretend. Es repräsentiert ohne Zweifel ursprünglich die beiden Feuerhölzer, die durch Reibung aneinander zur Erzeugung des zündenden Funkens dienten, dieses „Samens des Feuers“ (Od. 5, 490; Pind. Pyth. 3, 37), ein Bild der

ejaculatio seminis, womit der Vorgang ebenso in Beziehung gebracht wurde, wie wir das beim Blitzfunken noch sehen werden, und diese Hölzer, in der Form des griechischen T- oder lateinischen †-Kreuzes zusammengestellt, ergaben ein symbolisches Bild des Sonnengottes.

Phallos und Feuer zeigen sich hiemit in der ihnen zu Grunde liegenden Vorstellung des Sonnengottes aufs engste verbunden, und da der Sonnengott nach alter Anschauung auch die Rolle des zeugenden Vaters übernehmen kann, so vermag auch das heilige Feuer Schwängegerung herbeizuführen, wobei die Flamme eventuell sogar die Gestalt des Phallos annimmt (Ov. f. 6, 631 f; Plin. n. h. 36, 204). Ich habe auch Grund zu vermuten, daß das von den Vestalinnen als heiligstes Symbol verehrte sog. Palladium ein Phallos gewesen ist; denn nach Plinius (28, 39, vergl. auch 34, 1, 2, 229) wurde tatsächlich ein solcher von diesen keuschen Priesterinnen angebetet, und wie das Kreuz, so ist auch der Phallos apotropäisch, gleich dem Sonnengott, dessen Symbol er ist, ein Verscheucher der bösen Dämonen, weshalb ihn z. B. die Triumphatoren hinten an ihrem Wagen anbrachten als „medicus invidiae" (Plin. 28, 39). Als schützendes Symbol wurde das Phalloszeichen an Befestigungen bis ins Mittelalter angebracht. So war es an dem erst im Jahre 1878 niedergelegten St. Albanschwibbogen in Basel zu sehen, was auch Usener's Scharfblick nicht entgangen war; er bemerkt darüber (142, 16, A.): „Der Phallus ist auch Amulett der Stadt gegen den heranziehenden Feind; man betrachte sich das St. Albantor in Basel"; damit ist das innere St. Albantor, eben der frühere St. Albanschwibbogen gemeint; das äußere steht noch, hat aber keine solche Zeichen. Leider hat man versäumt, beim Abbruch des genannten Torbogens jene Zeichen, an die sich ein hohes archäologisches Interesse knüpfte, für die öffentliche historische Sammlung zu retten.

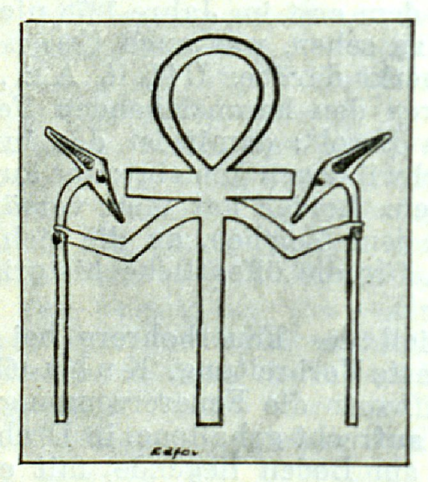
Die phallistische Auffassung speziell des Feuerbohrers bei der Feuererzeugung hat älteste und allgemeinste Verbreitung. Kuhn (65, 64; 70 A.) gibt ein Lied des Rigveda wieder, worin die Feuererzeugung der Begattung direkt parallelisiert wird; das aufrecht gehaltene, in Drehung versetzte Bohrholz ist der Phallos, das am Boden liegende, mit einer kleinen pfannenartigen Vertiefung zur Aufnahme des ersteren versehene und, mit diesem zusammen vereinigt als Ganzes gedacht, das Querholz des Kreuzes darstellende Holz ist die Kteis, indisch Lingam und Yoni. In der von uns gegebenen Beschreibung, mit Abbildung, der Feuerhölzer der Weddas auf Ceylon (114, 452) bezeichneten wir das eine als Bohr-, das andere als Pfannholz. Denkt man sich nun das Lingamholz senkrecht aufgerichtet, mit seiner Bohrspitze nach oben, so wird ihm das Yoniholz quer aufliegen, und wir bekommen das nach dem griechischen Buchstaben Tau bezeichnete Kreuz oder die Crux commissa; durchbricht die Spitze des Lingamholzes den Querbalken, so resultiert das lateinische Kreuz oder die Crux immissa. Werden die beiden Hölzer gleich lang, so resultiert die Form, die wir als Schweizer- und Savoyerkreuz kennen*), wir werden dasselbe schon in der präcolumbischen Steinzeit von Amerika als Sonnensymbol wiederfinden; es erscheint dabei das Phallosholz bis zu seiner Mitte durch das Kteisholz hindurchgestoßen. Das Andreas- oder Chikreuz, die Crux decussata, hat nach einigen erst in der christlichen Kirche Heiligung erfahren, weil mit diesem so geformten Buchstaben der Amtsname des Stifters beginnt; aber dabei ist außer Acht gelassen worden, daß schon Platon (Timaios, 35)

*) Diese wird auch als griechisches Kreuz bezeichnet, was zu Verwechslungen mit dem τ Kreuz notwendig führen muß.

die Weltseele, die ursprünglich nichts anderes als der Geist des Sonnengottes, der Logos ist, unter dem Symbol eines X-Kreuzes kennt, und Justinus Martyr (Ap. 1, 60) bezieht sich auf diese Stelle, indem er die Platonische Weltseele als den Sohn Gottes und damit als den Logos auffaßt. Das Phallossymbol, ob mit oder ohne Querholz, wurde dann auch zum ebenfalls als crux bezeichneten Marterpfahl, an dem das Menschenopfer geschlachtet wurde.

Ich erinnere daran, daß bei Hinrichtungen am Kreuze das Querholz, patibulum, an dem die Arme des Opfers vorerst festgebunden waren, an dem als Marterpfahl aufgepflanzten Langholz emporgezogen und befestigt wurde. Vielleicht war es von einem Loche durchbohrt, das in die entsprechend zugearbeitete Spitze des Langholzes, wie ein Rad in seine Achse, eingefügt wurde im Gedanken an die phallistische Bedeutung des Kreuzes; der Gemarterte stellte nun selbst ein Kreuz dar. Das Kruzifix aber ist das Symbol des Sonnengottes, an dem ein Menschenopfer hängt.

Hier schließe ich an, daß, da der einzelne Pfahl phallistisches Symbol des Sonnengottes ist, auch die grauenhafte Hinrichtung durch



Figur 4: Alt-ägypt. Henkelkreuz. Nach Elworthy.



Figur 5: Griechisches Hermenkreuz. Nach Gerhard.

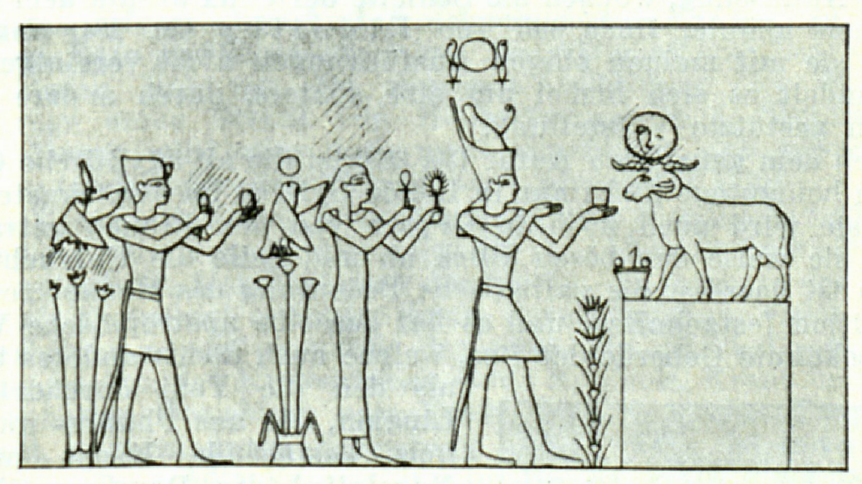
Pfählung nach ursprünglicher Vorstellung nichts anderes sein kann, als paedicatio des Hingerichteten durch den Gott, dem man damit ein Vergnügen zu bereiten glaubte *), auch eine von den vielen durch die Religion geheiligten Quälereien. Der durchbohrte Körper wird dann auch zum Symbol des Querholzes, des Kteisholzes am Kreuz.

Ich schalte hier einige Bemerkungen über die ägyptische Crux ansata ein, da der sogenannte Henkel derselben eine besondere Frage darstellt. Einen eigentlichen Henkel zum Festhalten, etwa wie an unseren Schlüsseln, bedeutet die Schleife gewiß nicht; denn nicht nur wird das heilige Zeichen ebenso oft am Längsstab des Kreuzes festgehalten, als am Henkel, wie sich aus den alt-ägyptischen Darstellungen erkennen läßt, sondern es sind auch solche Kreuze bekannt, an denen durch Anbringung von Armen die Ansa als das obere Ende, also einem Kopfe analog, mit Sicherheit bezeichnet ist. Ich gebe hier die Abbildung eines solchen Kreuzes nach Elworthy (30, 284) wieder (Figur 4).

*) Vielleicht liegt auch hier eine religiöse Vorstellung, nämlich eine Verehelichung mit dem Erlösergott zu Grunde, worüber ich auf Gruppe (48, 866) verweise. In Melanesien scheint der Schamane den Gott zu vertreten (89, 611). In bildlichem Sinne ist daran zu erinnern, daß sich die Israeliten mit Jahve gleichsam vermählt dachten (42, 169; Jes. 54, 5; 6).

Auf dem Bild einer Schlacht ferner (31, 543) ist ein Henkelkreuz als Männchen mit Armen und Beinen dargestellt, wie es dem König Sethos I. einen Schirm nachträgt.

Vergleichen wir dieses Henkelkreuz mit einem Hermenkreuz, wie ich ein solches nach Gerhard reproduzierte (Figur 5), so würde der Henkel dem Kopfe der Herme entsprechen, also nach unseren obigen Ausführungen dem glandaren Teil des Phallosholzes, und von diesem, als der Spitze des Symboles, wird die geheimnisvolle Kraft ausstrahlend gedacht, die mit dem Vorgang der Feuererzeugung vermittelst der zwei Hölzer in der Vorstellung identifiziert wird; denn in einer Darstellung aus der griechischen Zeit Aegyptens, die ich hier nach Erman (Figur 6 nach 32, 227) wiedergebe, gehen von der Ansa des aufrecht gehaltenen Kreuzes Strahlen aus, eine Kraftausstrahlung, die sich auch



Figur 6: Verehrung des Widders von Mendes in Aegypten. Nach Erman.

an dem bekannten Bilde der Familie des Amenophis IV. erkennen läßt, wo dem König und der Königin mittelst handförmig gestalteter Sonnenstrahlen das Henkelende solcher Kreuze unter die Nase gehalten wird, offenbar zur Verleihung der Unsterblichkeit, indem auf diese Weise der Geist der Sonne in ihren Atem, also in ihren Geist, übergeht, insofern Atem und Geist nach alter Vorstellung gleich sind: πνεῦμα, spiritus, animus (verwandt mit ἄνεμος). Diese Strahlen der Ansa, die Ausstrahlungen aus dem glandaren Teile der Crux ansata, dürften hier also die durch Reibung des Phallosholzes im Kteisholze zum Vorschein kommende göttliche Flamme darstellen.

Eine für die Auffassung der Crux ansata sehr bedeutsame Stelle finde ich von L. von Rau (102, nach Th. Inman, ancient faiths embodied in ancient names, London, 1868) wiedergegeben, sie lautet: „Phallus und Lingam, Yoni, die Crux ansata (ägyptisches Lebenszeichen), auch die trojanische Venus*) beweisen schlagend, wie realistisch die Auffassung von der zeugenden Naturkraft im Altertum gewesen ist. Das merkwürdigste Denkmal, das mir in dieser Hinsicht vorgekommen ist, ist Ardanari Ismara, eine indische Gottheit: ganze, nackte Figur einer Nymphaea im Wasser stehend, rechte Seite männlich, linke weiblich gebildet, und höchst charakteristisch dargestellt. An der Stelle des Pudendum befindet sich die Crux ansata quergestellt. Es ist dies auch eine Art von Conceptio immaculata!“

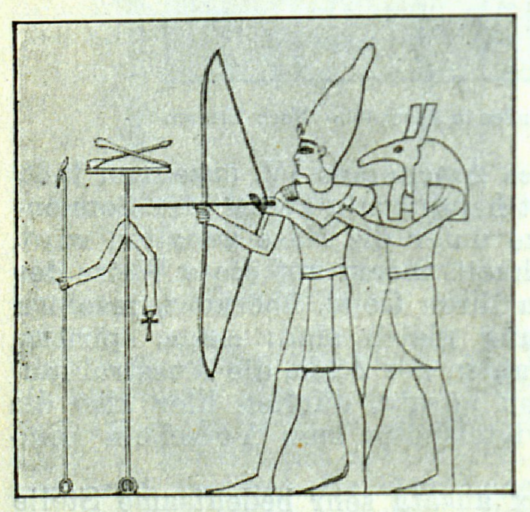
*) Schliemann glaubte auf der Kteis einer Bleifigur von Troja das Hakenkreuz eingeritzt zu sehen; nach von den Steinen (130, 253) handelte es sich um eine Täuschung.

Hier wirft sich die Frage auf, ob das Kreuzsymbol, das aus einem männlichen und weiblichen Teile besteht, nicht eine Dyas darstellen könnte, und zwar eine hermaphroditische Dyas, wie sie eben durch die Gottheit Ardanari Ismara vorgestellt wird. Da der einfache Phallospfahl den Sonnengott als Monas symbolisiert, so wird er durch Hinzufügung des den weiblichen Teil repräsentierenden Querholzes zur Dyas und zwar zur hermaphroditischen Dyas. Auf hermaphroditische Gottheiten werde ich später zurückzukommen haben.

Die Schleife an der Crux ansata fasse ich sonach als Symbol des glandaren Teiles des Phallos und zugleich, im obigen Falle der Ausstrahlungen, des ejakulierten Samens auf, der nach heliotheistischer Vorstellung mit dem Feuer und dem Blitz, als Samens des Sonnengottes, zusammenfällt.

Die Auffassung, wonach die Schleife der Crux ansata dem Scrotum entsprechen könnte, finde ich von Elworthy (30, 284) angedeutet; ich kann sie mit meinen obigen Ausführungen nicht vereinigen. Vielleicht handelt es sich hiebei um eine spätere, durch andere Voraussetzungen gestützte Vorstellung.

Nach dem genannten Autor (30, 283) ist die alt-ägyptische Crux ansata noch heutzutage nicht nur in Indien Symbol im bezeichneten Sinne, sondern sie wird auch noch in Cypern von den Frauen getragen im Glauben, sie weise den bösen Blick ab und heile die Unfruchtbarkeit. Demnach ist daselbst die pallistische Bedeutung des Henkelkreuzes von der Tradition festgehalten, und es hat dasselbe apotropäische Wirkung wie die bekannte Geberde der fica, welche auch nichts anderes bedeutet, als den die Yoni durchdringenden Lingam, das aus Phallos- und Kteisholz bestehende Kreuz mit dem Nagelglied des Daumens als Ansa. „Das Henkelkreuz, das Zeichen des Lebens, gebrauchten auch ägyptische Christen statt des Kreuzes" (Meyer Konv. Lex. Christusmonogramm, mit Abb.).



Figur 7: Aegyptisches Tau-Kreuz. Nach Wilkinson.

Das griechische Tau-Kreuz ohne Ansa kommt in Alt-Aegypten ebenfalls vor; ich gebe hier (Figur 7) das sehr merkwürdige Bild wieder: eine Figur, die ein größeres T-Kreuz darstellt, statt der Ansa zwei gekreuzte Pfeile tragend (31, 383, nach Lepsius, auch schon von Wilkinson, 159, tab. 39 abgebildet).

Das aufrecht stehende Holz hat zwei Arme, wie das der Figur 4, nur etwas weiter unten angesetzt, von denen der eine das Henkelkreuz, der andere das Szepter der ägyptischen Götter trägt, das bekanntlich noch heutzutage jeder Beduine als Stab mit sich führt, und über dieses muß ich noch einige Worte sagen. Das Szepter erscheint nämlich in der Regel am unteren Ende gegabelt, während ihm oben ein Endstück schräg angesetzt ist. Es besteht für mich nun kein Zweifel, daß dasselbe ebenfalls ein T-Kreuz vorstellt, nur mit dem Unterschied, daß das Querholz den Längsbalken nicht rechtwinklig schneidet. Es lehnt sich eben an sein natürliches Vorbild, den Beduinenstab, an, an welchem der Längsstab einen Seitensproß darstellt, der in spitzem Winkel vom Hauptast ausgeht, wie sich dies in der Natur so verhält. Daß aber dieses

Szepter eigentlich ein T-Kreuz mit geneigtem Vorderende bedeuten soll, erkenne ich an dem Merkmal, daß das Ende des Längsbalkens vor seinem definitiven Ansatz am Querholz bogenförmig umgekrümmt erscheint, was in der Natur nicht vorkommt; damit soll aber offenbar angedeutet werden, daß das obere Ende eines ursprünglich geraden Holzes gewaltsam umgebogen worden sei. Wichtig für diese Betrachtung ist noch der Umstand, daß das untere Ende des Szepters eine zweizinkige Gabel darstellt, der Längsstab ist also ein Zwiesel, eine Erscheinung, der wir beim Szepter oder Stab des Hermes, dem Caduceus, wieder begegnen. Damit, daß die obige Figur in der einen Hand das Henkelkreuz, in der andern den Beduinenstab hält, soll offenbar die Gleichwertigkeit dieser Symbole sowohl unter sich, als mit dem Hauptkreuze angedeutet werden, und als weiteren Beleg für diese Auffassung verweise ich auf eine Darstellung (31, 543), wo Crux ansata und Beduinenstab elfmal abwechselnd nebeneinander hängen, am Sonnensymbol von Edfu gewissermaßen eine Halskette bildend, sowie auf die von Wilkinson (159, tab. 38) gegebene Abbildung, wo Horus aus einem Kruge einen Strahl von Henkelkreuzen und Beduinenstäben ausgießt. Damit wird aber doch wohl angedeutet, daß sowohl Kreuz als Stab untereinander dem Wesen nach äquivalent sind.

Das Kreuz als Emblem des Sonnengottes trat auch früh und in weitester Verbreitung in der Form des Doppelbeiles oder Doppelhammers auf; die Durchbohrung der Klinge, die schon in der jüngeren Steinzeit als Doppelaxt auftreten kann, durch den Stiel ergab das Bild der Feuerbohrung, und so wurde der Stiel zum Symbol des Phallos-, die Klinge zu dem des Kteisstückes; beide Symbole, Kreuz und Doppelbeil, aber hatten Beziehung zum Feuer, also zu dessen Urquell, dem Sonnengott, ersteres durch Erzeugung des Funkens, letzteres als Bild des Blitzes. „Die größte Verbreitung im Becken des Mittelmeeres hatte einmal das Doppelbeil, die zweischneidige Axt, bipennis. In altachäischer Zeit, die Kultbilder noch nicht kannte, ist, wie Ausgrabungen der diktäischen Grotte und der Königspaläste auf Kreta zur Gewißheit erhoben haben, das Doppelbeil als heiliges Wesen verehrt worden. Der Kultus dieser Zeit steht unter dem Zeichen des Doppelbeils, wie das Christentum unter dem des Kreuzes. Im nordwestlichen Europa tritt dafür der Hammer in Gestalt eines T, also ebenfalls als zweiseitige Waffe, deren Stiel in der Mitte angebracht ist. Es ist die bekannte Waffe des skandinavischen Thôrr, also zweifelloses Bild des Blitzes“ (142, 488 f.). „Der göttliche Hammer des Thôrr galt für ein heiliges Gerät, mit dem Bräute und Leichen geweiht wurden; das Hammerzeichen segnet, wie bei den Christen das Zeichen des Kreuzes“ (47, 165). Dieser Thorrhammer kehrte, wenn geschleudert, in die Hand des Gottes zurück (l. c. 164), wohl nach dem Bild der nicht einschlagenden Blitze; seine Bewegung war die des Bumerang.

„Wie auf Kreta, so führt auch auf der ganzen kleinasiatischen Küste der Himmelsgott an Stelle des Blitzes das Doppelbeil, welches die Wolken spaltet“ (62, 124).

Auf dem oben (Figur 5) wiedergegebenen Vasenbilde findet sich neben der kreuzförmigen Herme eine männliche Figur mit dem Doppelbeil in der Hand dargestellt, die von Gerhard für einen Silen erklärt wird.

Das Doppelbeil kann uns also wie das Kreuz zum Leitidol, wie ich das nennen will, bei unseren Nachforschungen über Sonnenkult bei prähistorischen, historischen und lebenden Völkerschaften werden. Immerhin ist daran zu erinnern, daß das ältere Symbol das Kreuz ist, da es aus der Vorstellung der Feuererzeugung mittelst der Feuerhölzer

entstand, die Doppelaxt, als Emblem des Blitzes, setzt das Kreuz als Vorbild voraus.

Ich muß aber hier anfügen, daß Usener das Doppelbeil nicht aus dem Kreuze entwickelt, wie ich es als eine Variante desselben, den Blitz und seine Erzeugung symbolisierend, auffasse; denn nach ihm (l. c.) ist es „eine unwillkürliche Anwendung der elementaren Zweiheit von rechts und links, die auf die umgebende Welt und so auf alles Göttliche übertragen wurde. Der Donnerkeil ist κεραυνὸς ἀμφήκης oder ἀμφίπυρος oder wie sonst die dichterischen Ausdrücke lauten; der Blitzgott wurde einst unter dem Namen 'Αμφιτρύων, ‚der nach beiden Seiten durchbohrende' verehrt". Wenn, wie Usener, auf einer von Imhoof-Blumer veröffentlichten Münzprägung fußend, feststellt, „das Doppelbeil auf Tenedos als Gegenstand unmittelbarer Verehrung im Tempel aufgerichtet" war, was er an anderer Stelle (142, 484) in die Worte faßt: „in gleicher Weise ist das Doppelbeil, das in achäischer Zeit und noch lange hin auf Tenedos wie ein Fetisch verehrt wurde, in der Hand des Zeus Labrayndeus (von λάβρυς, Steinbeil, l. c. 488) zur Waffe geworden", so sehe ich darin ein neues Argument für meine Auffassung, daß wir es in diesem Kultgegenstand mit dem Kreuzsymbol zu tun haben.

Auf den Münzen der Insel Tenedos mit dem Doppelbeil als Revers findet sich auf dem Avers ein zweigesichtiger Kopf, nach der zweifellos richtigen Auffassung von Usener (142, 489) ein mannweiblicher Doppelkopf, und zwar Zeus und Hera (l. c. 351). In dieser Gegenüberstellung erkenne ich das Doppelbeil als Symbol der Dyas, neben seiner anderen Bedeutung des Blitzes und des Kreuzes, und zwar einschließlich der Vorstellung einer hermaphroditischen Dyas. Ich gebe hier (Figur 8) die Abbildung einer solchen Tenedosmünze wieder, um das Gesagte eindrücklich zu machen (56, no 3518).



a



b

Figur 8a, 8b: Münze von Tenedos, a Avers, b Revers. Nach Hirsch.

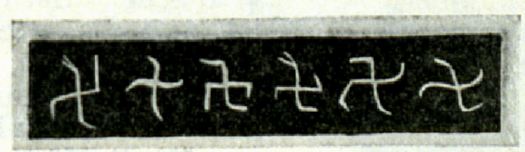
Es ist hier der Ort, noch über ein anderes Symbol zu reden, das eine Art von Parallele zum Kreuz bildet, nämlich über die Swastika oder das Hakenkreuz, sowie über das damit vielfach identifizierte Triquetrum*). Beginnen wir mit dem ersteren Symbol, so gibt es sich kund als ein Kreuz mit vier gleich langen Armen, deren Enden rechtwinklig umgebrochen sind, sämtlich nach einer Seite hin, und zwar entweder nach rechts oder nach links. Dieses Swastikakreuz findet sich seit der neolithischen Zeit auf dem ganzen Erdball verbreitet, und noch heutzutage spielt es, besonders in Indien, als heiliges Zeichen, das natürlich auch apotropäischen Charakter hat, eine große Rolle; die Inder unterscheiden auch diejenige Form, deren Enden nach rechts schauen,

*) Eine abgekürzte Darstellung der folgenden Ausführungen habe ich schon unter dem Titel erscheinen lassen „Ueber Swastika und Triquetrum als Symbole des Sonnenkultes" (118).

als Suastika von der mit nach links weisenden Enden, die sie Sauastica nennen (Max Müller in 121, 389) *). Die erstere gilt ihnen als Symbol für den Gott Ganesa oder das männliche Prinzip, die letztere für das der Göttin Kali oder das weibliche Prinzip, und zwar gilt ihnen die nach-rechts weisende männliche Suastica für das Symbol der Sonne, des Lebens und des Lichtes, die nach links weisende weibliche Sauastica für das der Nacht und Zerstörung (G. Birdwood, old records of the India office, London, 1891, zitiert nach 45). Hier tritt uns also der auf dämonistischen Anschauungen beruhende Gegensatz zwischen rechts und links besonders grell und zugleich als sexueller Gegensatz vor Augen (darüber 116, 182 ff.).

Ueber die Deutung des Hakenkreuzes ist schon außerordentlich viel geschrieben worden; beim Ueberblick über die einschlägige Literatur gewinnt man den Eindruck, daß sich im Lauf der Jahre die Ueberzeugung, es handle sich hier um ein Symbol der Sonne, respektive des Sonnengottes, immer mehr befestigt hatte, und in der Tat, in dem gleicharmigen Kreuz dürfen wir ebensowohl wie in den anderen Formen des Kreuzes ein Symbol des Sonnengottes, nämlich die kreuzweise aufeinandergelegten, resp. durcheinandergesteckten Feuerhölzer erblicken; aber wenn dieses Kreuzsymbol an und für sich uns keine Schwierigkeit der Erklärung mehr bieten würde, so ist dies nicht der Fall mit den rechtwinklig umgeknickten Enden der Swastika. Diese zu erklären, hat schon viel Kopfzerbrechen gemacht; man gelangte dabei meistens zu der Vorstellung, sie entsprächen den gebogenen speichenartigen Gebilden des Triquetrum oder Triskeles, speziell in seiner vierspeichigen Form des Tetraskeles, und stellten also die Speichen des als rollend gedachten Sonnenrades dar.

Die Frage trat aber in ein ganz neues Licht, als K. von den Steinen (130) die Beobachtung bekannt machte, wonach auf troischen Spinnwirteln aus den Funden Schliemanns die umgeknickten Enden in zwei Teilstücke gespalten erscheinen nach Art eines geöffneten Storchschnabels, sodaß von den Steinen zu der Auffassung gelangte, es sei überhaupt der Storch das Urbild der Swastika gewesen, und er vermochte auf Darstellungen hinzuweisen, auf denen einzelne solche Hakenkreuze in die Form von Störchen oder überhaupt von Stelzvögeln gebracht waren. Ich gebe hier (Figur 9) die betreffende Abbildung wieder (130, 255).



Figur 9: Swastikaformen von troischen Spinnwirteln. Nach von den Steinen.

Diese Beobachtung erhielt eine sehr merkwürdige Bestätigung durch S. Reinach (109, 235), der auf einem altgriechischen Henkelkruge Swastikas von der Doppelform, also achtstrahlige Hakenkreuze, aufgemalt fand, deren umgebrochene Enden ebenso wie auf jenen troischen Wirteln schnabelartig gespalten erschienen und unterhalb von denen zwei Stelzvögel dargestellt waren. Ich gebe hier auch dieses Bild zum Vergleiche wieder (Figur 10).

*) Ich erinnere, als an eine Illustration zu obigem, daß bei der erwähnten hermaphroditischen Gottheit Ardanari Ismara ebenfalls die rechte Seite die männliche, die linke die weibliche ist.

Reinach kommt zu dem Schlusse, daß erst dann eine Ableitung der Swastika von einem Vogel angenommen werden dürfe, nachdem aufgezeigt wäre, daß das in geometrischen Linien ausgeführte Zeichen jünger sei, als das an den Vogel erinnernde, was aber bis jetzt nicht gelungen sei; im übrigen läßt Reinach die Frage dahingestellt sein; auch wird von ihm die ältere Anschauung, wonach das Hakenkreuz ein Sonnensymbol sein könnte, nicht der Diskussion unterworfen. Wie v. d. Steinen zieht er die Swastika mit dem Triquetrum zusammen, welch letzteres ich hier aber, aus unten vorzubringenden Gründen, zunächst ganz bei Seite lasse.



Figur 10: Alt-griech. Henkelkrug mit Swastikas. Nach Reinach.

Indem ich der Frage weiter nachging, ob sich vielleicht die Deutung der Swastika zugleich als Sonnen- und als Vogelsymbol vereinigen lassen könnte, geriet ich auf die sehr wichtige Abhandlung von W. H. Holmes (57), worin sich Darstellungen von Gehängen abgebildet und beschrieben finden, die präcolumbischen Indianergräbern, hauptsächlich im Mississippigebiete, enthoben und an das Museum in Washington eingeliefert worden waren, und auf diesen aus Muschelschalen gefertigten Gehängen in Gestalt runder Scheiben zeigten sich symbolische Darstellungen, über deren Deutung als Sonnensymbol nicht der geringste Zweifel obwalten kann, kombiniert mit Vogelköpfen, deren Schnabel geöffnet erscheint, wie es auf den von v. d. Steinen gegebenen Darstellungen schematisch linear ausgeführt ist, und die, wie die umgeknickten Swastika-Enden, alle nach derselben Seite gerichtet sind, und zwar durchgehends nach links. Ich gebe hier (Figur 11) die für meine Untersuchung wichtigste Figur wieder (57, tab. 58).

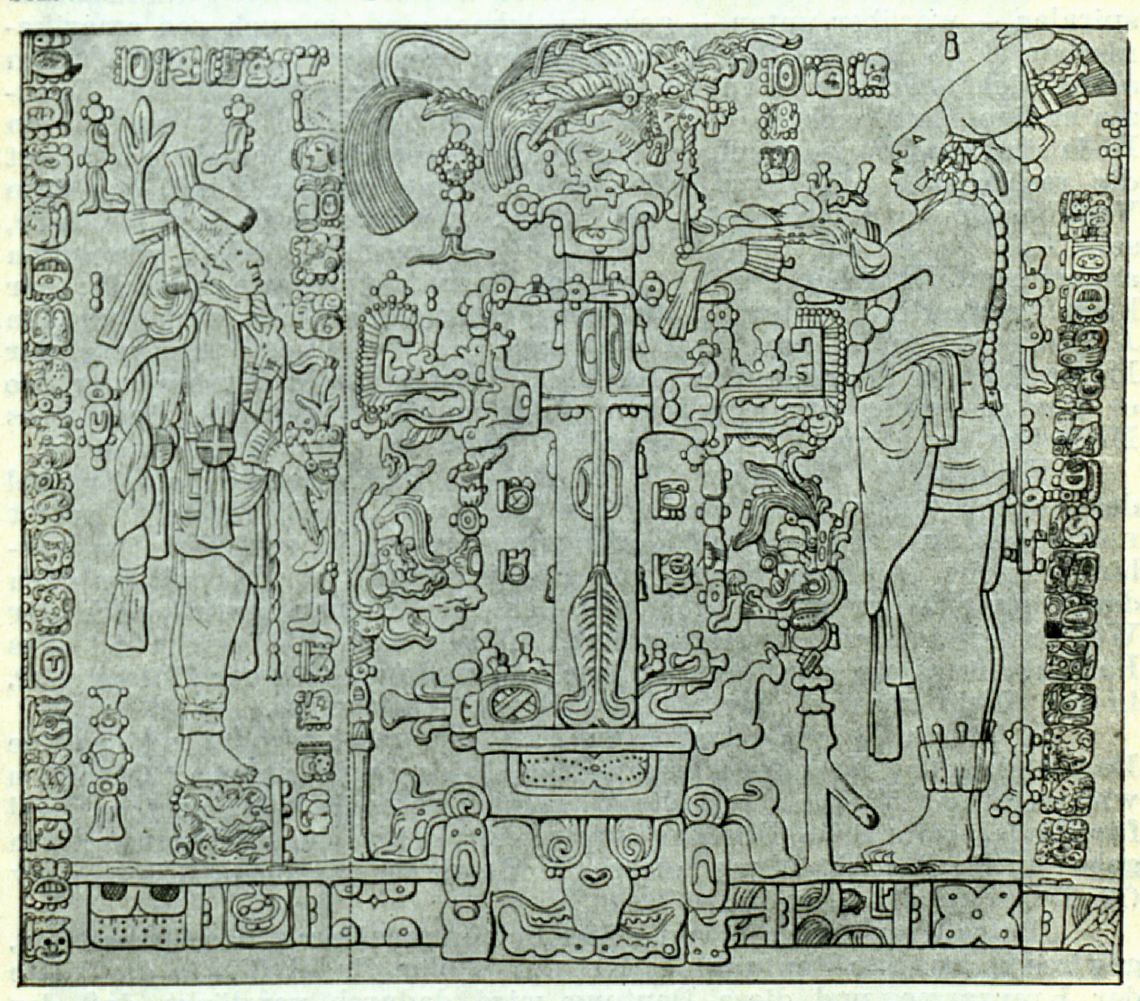


Figur 11: Gehänge aus einem praecolumbischen Indianergrab. Nach Holmes.

Wenn wir uns in dieses Bild, wie es wohl gerechtfertigt ist, vertiefen, so müssen wir fürs erste uns daran erinnern, daß es aus der amerikanischen Steinzeit stammt, welche als neolithisch bezeichnet werden muß, und zwar aus einem Distrikte, dem Staate Mississippi, wohin die Bronzezeit, welche die präcolumbischen Kulturnationen des westlichen Küstengebietes schon oberflächlich berührt hatte, noch nicht vorgedrungen war. Diese Gehänge, von denen Holmes noch weitere,

gleichartige abbildet, sind also der symbolische Ausdruck einer religiösen Anschauung, wahrscheinlich Gehänge von Priestern, wohl Brust- oder Amtsschild, choschen, des Hohepriesters; sie wurden auf der Brust von Skeletten liegend aufgefunden.

Sehen wir dieselben näher an, so erkennen wir das folgende: Das Zentrum des Symbols bildet die Sonne, durch acht oder zwölf Strahlen aufs deutlichste gekennzeichnet. Im Sonnenkreise selbst zeichnet sich ferner ein gleicharmiges Kreuz aus. Dieses stellt, wie wir wissen, das Sonnensymbol in Gestalt der rechtwinklig durcheinander geschobenen Feuerhölzer dar und hat, diesen entsprechend, die uns bekannte phallistische Nebenbedeutung. Es ist die Form des in die Mitte der Sonnen-



Figur 12: Kreuz von Palenque Nr. 1. Nach Rau.*)

scheibe versetzten Kreuzes überhaupt, das eben, in dieser Lage, notwendig zum gleicharmigen werden mußte.

Ich flechte hier ein, daß im präcolumbischen Amerika auch schon die beiden Hauptformen des Kreuzes vertreten waren, nämlich die Crux commissa oder das Tau-Kreuz und die Crux immissa oder das lateinische Kreuz; der Wichtigkeit dieser Feststellung wegen gebe ich hier (Figur 12) die Abbildung des bekannten großen Kreuzes aus dem Tempel von Palenque

*) Auf dieser Palenquetafel trägt der links stehende Priester die Sonnenscheibe mit Kreuz, ohne Umrahmung, als Gehänge an der rechten Seite. Auf der linken fehlt es, wie die zweite Palenquetafel (unten Figur 13) beweist. Das hat seine bestimmte Bedeutung: die rechts ist die reine oder die Sonnenseite, die links die unreine oder dämonische Seite (116).

in Süd-Mexiko, Provinz Chiapas (nach 101, 76), sowie die von vier T-Kreuzen nach einem präcolumbischen mexikanischen Manuskripte wieder (135, tab. 44, unten Figur 15), welch letzteres Bild uns noch zu weiteren Erörterungen dienen wird, und mit Verwunderung wird man erkennen, daß in beiden Fällen dem Sonnensymbol der Heiliggeistvogel aufgesetzt ist, so, wie er als Tetras bei der amerikanischen Ur-Swastika uns entgegentritt. Ueber dieses geflügelte Wesen werde ich noch eingehend zu handeln haben.

Zum näheren Verständnis dieses berühmt gewordenen Kreuzes von Palenque füge ich noch das folgende bei: Sein Stamm steht auf einer Basis, die ein Gorgoneion darstellt, woran die Augen durch Blitzspiralen — worüber unten — gekennzeichnet sind, so auch von amerikanischer Seite her ein Licht werfend auf die Bedeutung des antiken altweltlichen Gorgonenhauptes. Die Seitenäste dieses lateinischen Kreuzes endigen in Drachenköpfen, ebenfalls Blitzembleme, auf dem oberen Ende sitzt der Sonnenvogel, das heißt der Heiliggeistvogel; diesem bringt die rechts stehende Figur, offenbar ein Priester, ein Kind, das eine Vogelmaske zu tragen scheint, als Opfer dar, während die links stehende, sein Kollege, an der rechten Seite die Sonnenscheibe trägt, wie schon angemerkt. Es scheint sich hier um Porträtfiguren zu handeln; der kleiner gebaute Priester ist auf ein Postament gestellt, wohl, um die Asymmetrie zu mildern *). Das ganze Bild ist eine Enthüllung der Mysterien des Sonnenkultes, der überall, in globaler Ausbreitung, wo er nur in seiner ursprünglichen Form uns entgegentritt, durch das Menschen- und speziell das rituelle Kinderopfer gekennzeichnet ist.

Wenn J. G. Müller (79, 498 ff.) das Palenquekreuz als Symbol des Regengottes auffaßt, worin ihm Ch. Rau (101, 31 ff.) folgt, so ist nur daran zu erinnern, daß der Sonnen- und Blitzgott stets in Verbindung mit Gewitter, Sturm und Regen gedacht wird, heißt ja doch der Himmelsvater und Sonnengott Zeus bei Homer ausdrücklich der Wolkenversammler, Nephelegeretes. Nach meiner Ansicht ist das Palenquekreuz ein kombiniertes Symbol der Sonne und des Blitzes oder, in ein Wort zusammengefaßt, des Sonnen-Blitzgottes.

In einem andern Tempel zu Palenque zeigt sich ebenfalls eine Darstellung des Kreuzes mit denselben beiden priesterlichen Gestalten wie im ersten Tempel. Daß diese zweimal verewigt sind, spricht wohl für die absonderliche Hochehrwürdigkeit dieser Kinderschlächter. Ich gebe auch die Abbildung dieses Monumentes nach D. Charnay (16, 254) wieder (Figur 13).

Dieses Kreuz ist ganz von Blitzflammen umzüngelt, das Gorgoneion, gewissermaßen die Deutung des Kreuzsymboles, findet sich in der Mitte der Kreuzarme, und diese Deutung wird dadurch verstärkt, daß der Querbalken beiderseits in Drachenköpfe endigt, welche Menschenköpfe verschlingen. Der größere Priester bringt hier ebenfalls dem auf dem Kreuze hockenden heiligen Vogel ein Menschenopfer dar: in dieser Darstellung ist es ein auf seinen Händen sitzendes maskiertes Kind. Auch dieses Kreuz ist ein Symbol des Sonnen-Blitzgottes, des Gewittergottes, mit Betonung der Blitznatur dieses amerikanischen kinderfressenden Moloch, und auf beiden Kreuzen sitzt derselbe nach Kinderblut dürstende Heiliggeistvogel.

Es sei mir an dieser Stelle noch das folgende einzuschalten gestattet: Zu den Kreuzformen gehört auch das Malteserkreuz, das zum Vorbild der Ordenssterne geworden ist. Ich glaubte, diese Variante aus

*) Vielleicht stellt der Größenunterschied auch die verschiedene Stufe der Würde dar.

der religionsgeschichtlichen Betrachtung ruhig ausschalten und sie als eine spätere dekorative Ausschmückung des einfachen gleicharmigen Kreuzes auffassen zu können, wie dies wohl allgemein so geschieht. Da



Figur 13: Palenquekreuz Nr. 2. Nach Charnay.

fand ich zu meiner Verwunderung auf einem Tongefäß der Cochiti-Indianer von Neu-Mexiko das Malteserkreuz in typischer Ausbildung dargestellt, wie mitfolgende Figur 14 nach Th. Wilson (160, 932) zeigt.

Obschon wir es hier nicht mit einem präcolumbischen Gefäße zu tun haben, so kann es sich bei dem genannten Indianerstamm doch auch nicht um die Kopie eines europäischen Ordenssternes handeln, sondern es müssen auch bei dieser Figur alte Ursprünge angenommen werden. Aber ich stand zunächst ganz hilflos da gegenüber der Frage: Wie ist das, aus vier gleichseitigen oder auch gleichschenkligen Dreiecken zusammengesetzte Malteserkreuz zu erklären, wie ist diese merkwürdige Endverbreiterung der Kreuzbalken entstanden zu denken? Als nun mein Blick von neuem auf die Figur aus dem präcolumbischen Codex Fejervary fiel (Figur 15), da sagte ich mir mit einem Mal: diese Figur stellt uns ja, als Ganzes betrachtet, ein Malteserkreuz vor Augen, und sie zeigt uns auch aufs unmißverständlichste, wie die Dreieckform der Kreuzesäste zustandegekommen ist; jeder solcher Teilast stellt nämlich wiederum für sich ein T-Kreuz, eine Crux commissa, dar, und zwar in den Kreuzarm hineingemalt; eine vereinfachte Form mußte notwendig dazu führen, die Kreuzarme T-förmig endigen zu lassen, und in schematisch linearer Ausführung wurden die Enden des T mit der Basis durch eine gerade oder geschweifte Linie verbunden, sodaß das Malteserkreuz als Endfigur, als lineares Symbol resultierte; dasselbe ist also ein kumuliertes Kreuzsymbol, eine eigentliche Tetras des Kreuzes; jeder Ast des zugrunde liegenden gleicharmigen Kreuzes enthält seinerseits wieder ein Kreuz, und zwar ein T-Kreuz.



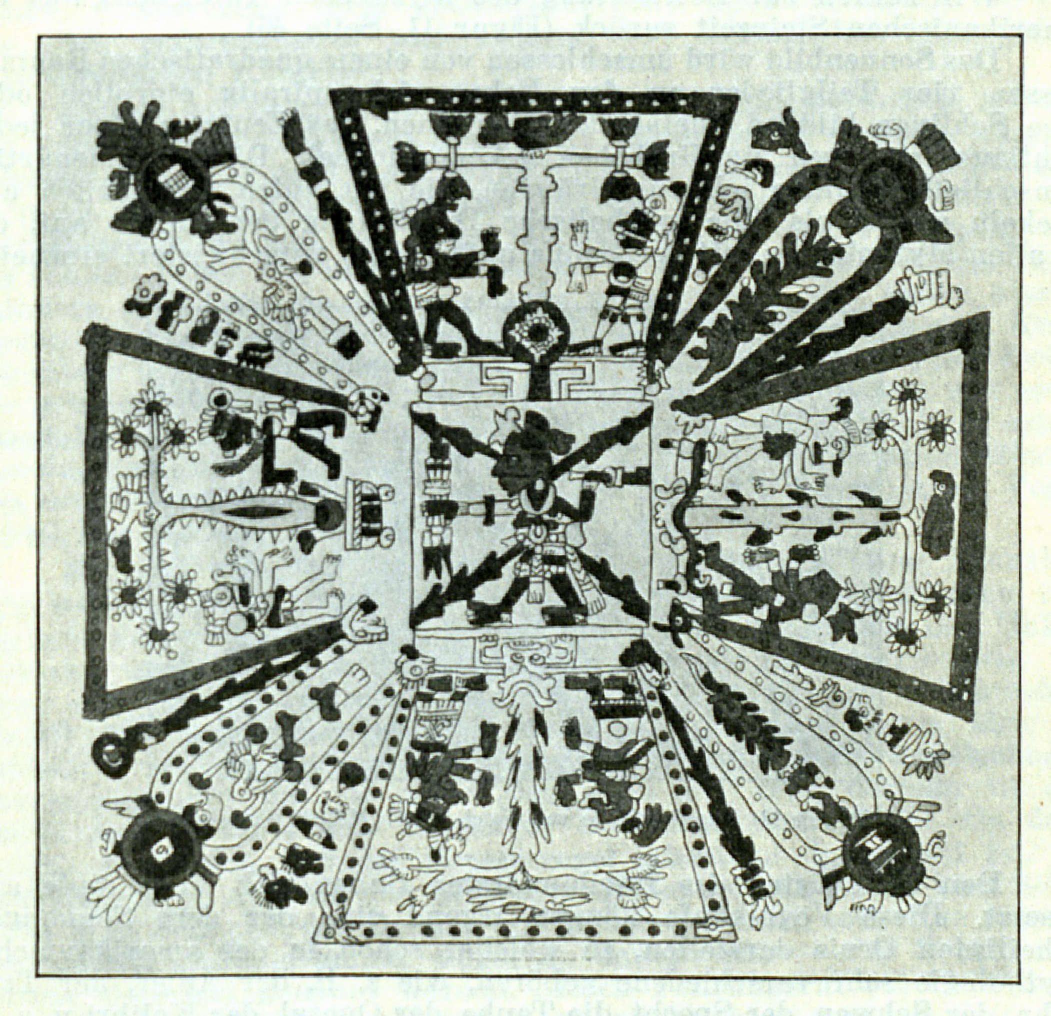
Figur 14: Tongefäß der Cochiti-Indianer. Nach Wilson.

Mit der Erkenntnis aber, daß wir in der wiedergegebenen Figur 15 aus jenem präcolumbischen Manuskript ein Malteserkreuz vor uns haben, ist aber auch der Beweis geliefert, daß dieses aus Kreuzen kombinierte Symbol ein ebenso hohes Alter wie alle anderen Kreuzesvarianten hat und daß man es bei weiterer darauf gerichteter Forschung über den ganzen Erdball hin von der jüngeren Steinzeit an verbreitet finden wird; und in der Tat kommt es in Gestalt eines ordenskreuzartigen Gehänges schon auf assyrischen Reliefs vor (44).

Von Bedeutung an diesem Bilde ist noch der Umstand, daß die T-Kreuze die Gestalt von Bäumen haben; dies weist auf eine alte Verknüpfung des Kreuzsymboles der Sonne mit einem heiligen Baume hin, der in der germanischen Sage als Weltesche, Yggdrasil, auftaucht, an der als an einem Kreuze Odin-Yggr, sich selbst opfernd, hängt. Diese Vorstellung beruht doch wohl nicht erst auf christlichem Einfluß, wie Golther (46, 531) für gewiß annimmt, sondern sie dürfte in Anschauungen wurzeln, die vielleicht schon auf die jüngere Steinzeit zurückgehen. Aber es ist wohl zu merken: Diese Kreuzbäume auf der mexikanischen Darstellung erscheinen als umgehauene und auf Postamente gesetzte Bäume; der auf der Figur nach unten gerichtete steht auf einem Gorgoneion wie das Palenquekreuz no 1, und es erscheinen zwei Aeste gewaltsam in die Querarme des Kreuzes umgebogen; denn ein natürlich gewachsener Stamm bildet kein Kreuz; wir haben also echte, selbständige Kreuze vor uns, die man auch Lebensbäume nannte

(101, 46, nach Bancroft), in gegensätzlicher Analogie, wie bei uns früher der aus einem Baumstamm gezimmerte Sarg der Totenbaum hieß, und so wird auch Odins Kreuz Weltesche genannt, da es als aus diesem heiligen Baume gezimmert gedacht wird*), und als Symbol des Sonnengottes und Weltschöpfers heißt es die Weltesche. So wenigstens erkläre ich mir die an und für sich dunkle Vorstellung. Odin wäre also Crucifixus nach der oben (Seite 40) gegebenen Auffassung.

Merkwürdig ist noch folgendes: Die Figur im Zentrum des Bildes hält einen dreifachen Pfeil mit roten, flammenden Spitzen in der rechten



Figur 15: Kalenderkreuz aus dem Kodex Fejervary. Nach Thomas.

Hand, offenbar eine Blitztrias, äußerst ähnlich einer Darstellung auf einem Vasengemälde von Volci (78, 2, tab. 1, 10), die ich hier wiedergebe (Figur 16) und auf der Zeus in der Linken den Blitz hält, der beiderseits, nach oben und unten gerichtet, in drei flammenartige Spitzen ausgeht. „Nicht selten sind auf griechischen Denkmälern die Enden des Donnerkeils wie Pfeilspitzen gestaltet“ (142, 487).

Von der amerikanischen Figur scheinen außerdem noch vier Blitze auszustrahlen; das Ganze aber verbindet die Trias- mit der Tetras-

*) Ich erinnere auch an die Stelle im Buch Esther (5, 14), wo Hamann, um den Mardochai zu henken, „einen Baum machen ließ“, also doch wohl aus einem Baum ein Kreuz oder einen Pfahl zimmern ließ. Daß diese Uebersetzung von de Wette: Baum statt, wie bei Luther und noch bei Kautzsch, Galgen zutreffend sei, hat mir Herr Professor Dr. Eb. Vischer auf meine Anfrage freundlichst bestätigt. Uebrigens bedeute das betreffende hebräische Wort sowohl Baum als Pfahl.

vorstellung des Sonnengottes, wozu auch auf den Umstand hinzuweisen ist, daß die Querarme der T-Kreuze, mit einer einzigen Ausnahme, in drei Blütensprossen endigen.

Die Figur im Fejervary Kodex stellt einen aztekischen Kalender dar (135), und zwar eben in der Form eines Malteserkreuzes. Daß hier die Zeitrechnung sich in die Form des Sonnensymbols kleidet, ist nicht befremdlich, insofern ja der Kalender, d. h. die Feststellung der Jahreszeiten, mit dem Sonnenkult aufs engste zusammenhängt, ja aus dem Sonnenkult eigentlich hervorgegangen ist (siehe oben Seite 31).

Wir kehren zur Betrachtung des mystischen Täfelchens aus der amerikanischen Steinzeit zurück (Figur 11, Seite 46).

Das Sonnenbild wird umschlossen von einem quadratischen Rahmen, dessen vier Teilglieder an den Ecken sich spiralig einrollen oder, eine Schlinge bildend, ineinander übergehen, das Zentrum einer jeden Schlinge ist durch ein Grübchen gekennzeichnet. Diese rahmenartige Umschließung fasse ich aus Gründen, die ich unten ausführlich entwickeln werde, als eine symbolische Darstellung des Blitzes auf, der in allen Mythologien mit der Sonne aufs engste verschwistert erscheint.



Figur 16: Vasengemälde von Volci. Nach Müller-Wieseler.

Den Seitenästen des Bandquadrates finden sich Vogelköpfe aufgesetzt. Diese Vogelköpfe können irgend eine der dem Sonnengott geheiligten Ornis darstellen, zu welcher schon in der amerikanischen Mythologie sehr verschiedene gehören, wie z. B. der Adler, der Truthahn, der Schwan, der Specht, die Taube, der Quesal, der Kolibri u. a. m. Die Grundanschauung, mit der diese heiligen Vögel verknüpft sind, ist aber von der Zeit an, nachdem der Sonnenkult erworben worden war, die Sonne selbst, die man sich allgemein als geflügeltes Wesen dachte; weiterhin ist die Erscheinung der Sonne in Gestalt des Blitzes ebenfalls geflügelt, der Sonnenvogel wird zum Blitzvogel, er identifiziert sich mit ihm. Die vier Vogelköpfe auf dem dargestellten Täfelchen gehören also ebensowohl dem zentralen Sonnen-, als dem rahmenartigen Blitzsymbole an, und, wenn letzteres fehlte, würden sie an den Enden des Sonnenkreuzes angefügt erscheinen. Führen wir in Gedanken diese Konstruktion aus, so gewinnen wir ein Kreuz innerhalb einer Scheibe, an dessen vier Enden je ein Vogelkopf mit langem, geöffnetem Schnabel aufsitzt. Damit gelangen wir aber, bei entsprechender Reduktion des Bildes auf einfache Linien, zu einer Swastika, deren umgeknickte Enden die Gestalt eines geöffneten Vogelschnabels repräsentieren, und zwar

von einem langschnäbeligen Vogel. Ein solcher aber erinnert an den schon im alten Aegypten als Sonnenvogel auftretenden reiherartigen Bennu, den Phönix von Heliopolis, der als Seele des Osiris aufgefaßt wurde (Abb. in 31, 368 nach Wilkinson). Osiris aber ist ursprünglich auch wiederum nichts anderes als der Sonnengott, die Sonne. So repräsentiert der Phönix die Sonne selbst, er ist der Geist des Sonnengottes in Vogelgestalt, und, da er periodisch in seinem eigenen Feuer verbrennt, um daraus neu verjüngt sich zu erheben, so stellt er nur eine Variante des vielgestaltigen Sonnenmythos dar, nämlich die zur Winterszeit im eigenen Feuer ersterbende und im Frühling in Jugend wieder erstehende Sonne, entsprechend ihrer anthropomorphen Einkleidung im Mythos des sich verbrennenden und sodann zum Olymp im Jugendglanz entschwebenden Herakles.

Kehren wir zu unserem neolithischen Täfelchen zurück, so erkenne ich darin noch eine weitere Symbolik: Es erscheint dasselbe nämlich beherrscht von der Zahl 4, die Sonne selbst im Zeichen des gleicharmigen Kreuzes, die Strahlen in der Vierzahl, das Blitzband als Quadrat mit vier Eckschleifen und der Vogel, als Einheit gedacht, vierköpfig, und als Einheit haben wir uns denselben zu denken, da bei Fehlen des Blitzrahmens sein Leib die Sonnenscheibe selbst wäre. Wir haben also in diesem Symbol erstlich die Sonne selbst als Tetras, durch das Kreuz als solche bezeichnet, sodann den Blitz, der ihre Erscheinung auf Erden, ihr geistiger Doppelgänger ist, als Quadrat mit Eckschleifen und somit ebenfalls als Tetras, und den Sonnenvogel, den Phönix mit all seinen Verwandten bis zum Wundervogel im Märchen vom Wacholderbaum, den ornithomorphen Geist der Sonne oder den Heiligen Geist, als Vogeltetras, der zugleich auch der Blitzvogel sein kann.

Es fällt auf, daß die Vogelköpfe der Swastika ohne Ausnahme den Schnabel weit offenstehen haben, ein Umstand, der ja eben v. d. Steinen darauf geführt hat, in den umgeknickten Enden des Hakenkreuzes, resp. in einem derselben, einen Vogelkopf zu erkennen; auf dem von Reinach abgebildeten Krug sind sämtliche umgeknickten Enden des Doppelhakenkreuzes gespalten. Nun konnte ja aber ein solches Endstück auch ganz wohl einen geschlossenen Vogelschnabel darstellen; aber das ist nicht der Fall; ich sehe deshalb in dem geöffneten Schnabel eine besondere Bedeutung und glaube sie darin finden zu dürfen, daß der Sonnenvogel schreiend dargestellt ist, und daß also, da er zugleich den Blitz symbolisiert, durch seinen zum Schrei geöffneten Schnabel der Donner repräsentiert werden soll. Nun erinnert freilich die Stimme keiner Vögel an den Donner — die Rohrdommel dürfte vielleicht genannt werden, „deren Paarungsruf ein Gebrüll ist, das dem des Ochsen ähnelt und in stillen Nächten zwei bis drei Kilometer weit vernommen werden kann" (7, 163), oder man müßte an das gewaltige Geschrei gewisser Papageien denken —, aber es handelt sich hier um einen mythischen Vogel, einen Phönix, und als die Stimme eines solchen konnte schon der Donner aufgefaßt werden. Ich erinnere auch an die Stelle in Grimms Deutscher Mythologie (47, 168), wonach die Schnepfe, die freilich eine zarte Stimme hat, auch Donnerziege genannt wird; wir haben eben ursprünglich einen „mythischen Wettervogel" (Grimm) vor uns, und es darf dabei nicht an eine bestimmte Spezies gedacht werden, war doch dem Sonnengott Huitzilopochtli der winzige Kolibri heilig; aber einem indianischen kosmogonischen Mythos zufolge schwebte am Anfang über der wasserbedeckten Erde ein gewaltiger, allmächtiger Vogel, dessen Augen Feuer, dessen Blick Blitze und dessen Flügelschläge der Donner waren; nach einer Variante hatte er

ein einziges rotes Auge*), was noch deutlicher auf seine Eigenschaft als Sonnen- und Blitzvogel hinweist. Würde nun von der Stimme dieses Wesens die Rede sein, so wäre sie zweifellos zum Donner geworden; denn „den Donner halten die Odjibwäs für die Stimme belebter Wesen, die nach den einen Menschengestalt haben, nach den andern die der Vögel" (79, 56).

Wir haben gesehen, daß das Kreuz im nordamerikanischen Symbol mit dem in der Swastika zu ein und demselben Zeichen, nämlich dem der Sonne, zusammenfällt; die umgeknickten Enden der Swastika sind gleich den Vogelköpfen des amerikanischen Täfelchens. Das Blitzquadrat des letzteren fehlt der Swastika; wir werden es aber bei dem mit der Swastika bisher stets vermengten Triquetrum in anderer Form wiederfinden. Die Entdeckung v. d. Steinen's, die von Reinach bestätigt wurde, besteht also durchaus zu Recht als solche; aber die weiteren Folgerungen des verdienten Forschungsreisenden, wonach die Swastika das Bild eines fliegenden Storches darstelle, muß ich ablehnen, wenn auch v. d. Steinen darauf hinweisen konnte, daß auf der von ihm veröffentlichten Darstellung die Arme des Hakenkreuzes zu flügel- und beinartigen Anhängen zurechtgebogen erscheinen — u. zw., wie obige Figur 9, Seite 45, zeigt,



Figur 17: Vasengemälde von Ruvo. Nach Müller-Wieseler.

augenscheinlich gewaltsam von Seiten desjenigen, der, mit dem wahren Ursprung der Swastika nicht mehr vertraut, dieses Zeichen als Ganzes zu einem fliegenden Vogel umformte, ein Irrtum, dem der Bemaler des griechischen Kruges nicht anheimgefallen war; und dieser Ursprung wurde offenbar leicht vergessen, sah sich doch die chinesiche Kaiserin Wu (684—704) veranlaßt, ausdrücklich zu befehlen, daß die Swastika als Zeichen für die Sonne verwendet werden solle (160, 800 und tab. 2).

Ich füge noch das folgende bei: Wenn man die vielen Abbildungen von Wirteln, die mit Swastikas oder ähnlichen Zeichen versehen sind, in dem Werke von Schliemann durchgeht, so kann man sich dem Eindruck nicht verschließen, daß sehr viele dieser Zeichen rein phantastische, ja spielerische Kritzeleien sind, wohl von Frauen, vielleicht gar von Kindern eingeritzt, die an Swastiken nur von ferne erinnern und sie ganz willkürlich verunstalten. Auf Wirtel no 1968 sind allerdings storchartige Vögel in Linien dargestellt, wie Schliemann (121, 467) selbst hervorhebt, aber nicht fliegend, sondern laufend.

Ich kann die Swastika nicht verlassen, ohne auf den folgenden Umstand noch aufmerksam zu machen.

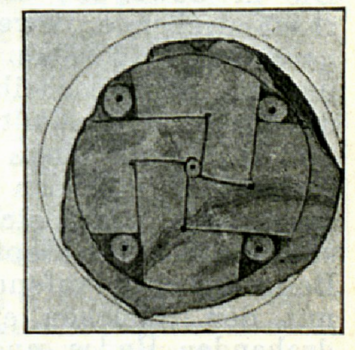
Nachdem die Erfindung des Wagens und damit des Wagenrades gemacht worden war — und sie fällt erst in die Bronzezeit — bildete sich die mythologische Variante aus, derzufolge die Sonne das Rad

*) Wörtlich: „ein großer Vogel mit einem roten Auge" (156, 2, 221).

am Wagen des Sonnengottes sei, und zwar wurden dann die Aeste des gleicharmigen Kreuzsymboles zu den vier Speichen des Sonnenrades. In der Sage von Ixion wird dieser Gott, der ursprünglich wiederum der Sonnengott, ja Zeus selbst ist (142, 275), an das vierspeichige Sonnenrad geschmiedet, von Pindar (zweiter pythischer Gesang, v. 40) als τετράκαμνος δεσμός, als vierspeichige Fessel, bezeichnet, und darauf wird dieses Sonnenrad in Bewegung gesetzt. Ich gebe in Figur 17 eine Darstellung dieser Exekution wieder (nach 78, 2, tab. 69, f. 863).

An diesem Bilde fehlen zwar die vier Speichen des Sonnenrades; aber sie sind augenscheinlich durch die Extremitäten des an dem Rad Gekreuzigten bezeichnet, und aus dieser Anschauung heraus wurde das rollende Rad ebenso zum Sonnensymbol wie das Kreuz in der Swastika. Wie ferner die Hinrichtung am Kreuze stattfand, und zwar nach ursprünglicher Auffassung als ein Opfer an den Sonnengott, so fand schon früh, längst vor der christlichen Zeit, eine entsprechende Hinrichtung auf dem Rade statt, ursprünglich ebenfalls als ein Opfer an den im Rad und weiterhin im Vierspeichenkreuz symbolisierten Sonnengott. Das obige Bild zeigt uns einen Kruzifixus, bei dem das Kreuzsymbol vertreten ist durch das Radsymbol des Sonnengottes, und der Gekreuzigte, resp. Geräderte, ist selbst wieder Sonnengott. In der antiken Zeit wurde der Hinzurichtende, wie auf obigem Bild Ixion, auf das Rad gefesselt, worauf dieses, in Nachahmung des sich drehenden Sonnenrades, so lange in Bewegung gesetzt ward, bis er sein Leben aushauchte.

In den Fällen, da die Swastika zum rollenden Rad geworden war, kamen natürlich die umgeknickten Enden des Hakenkreuzes, die Vogelköpfe, in Wegfall, oder wahrscheinlich richtiger, sie wurden miteinander zum Kreise, der Radfelge, verbunden.



Figur 18: Gehänge aus einem amerikan. Tumulus. Nach Holmes.

Auch die echte Swastika ohne Kombinierung mit der Blitzvolute und ohne Anbringung von Vogelköpfen kommt schon in der amerikanischen Steinzeit vor. Ich gebe hier ein Gehänge (57, tab. 52, f. 1) wieder, das aus einem Tumulus in Tennessee stammt und das außerdem fünf Sonnenaugen in einfachster Ausprägung zeigt. Diese Swastika ist links gewendet oder laeotrop (Figur 18).

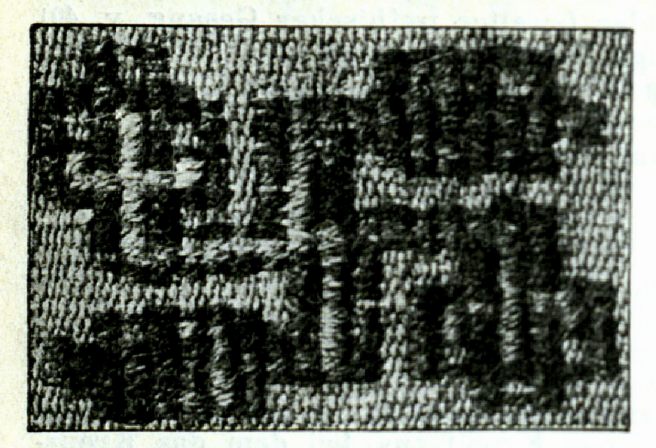
Ich verweise dabei auf eine entsprechende, aber rechts gewendete oder dexiotrope Swastika aus Nicaragua, welche Wilson (160, 902) abbildet.

Eine genau entsprechende Form findet sich auf mehreren Runensteinen, in der Mitte eines christlichen Kreuzes, in Schweden (80, 94, f. a).

Bei diesen Formen umschließen die Swastika-Arme rechtwinklige Felder; wir können diese Variante eine g e s c h l o s s e n e S w a s t i k a nennen im Gegensatz zu den gewöhnlichen o f f e n e n. Von diesen letzteren sehe ich auch einige, symmetrisch angeordnet rechts- und linksgewendete, auf Tuchgewebe aus einem Gräberfelde der Inka-Kultur im Basler Museum für Völkerkunde eingewoben. Dabei endigen die Arme dieser Swastika noch überdies in Kreuzen (Figur 19).

Nachdem wir nun erkannt haben, daß die Swastika in ihrer ursprünglichen, mit Vogelköpfen versehenen Form schon in der amerikanischen Steinzeit, der neolithischen Zeit also, vorkommt, um dann, und zwar auch schon im präcolumbischen Amerika, zu einem nur aus Linien zusammengesetzten Symbol zu werden, entsprechend wie die Buchstaben der späteren ägyptischen, der hieratischen Schrift aus der

ursprünglichen, als Symbole leicht verständlichen Bilderschrift hervorgegangen sind, des ferneren, daß die Erfindung des Wagenrades in der Bronzezeit die Swastika auch zum Bilde des rollenden Sonnenrades werden ließ, wenden wir uns nun einem anderen und wegen seiner oberflächlichen Aehnlichkeit mit der Swastika vielfach verwechselten Symbole zu, nämlich dem Triquetrum.



Figur 19: Swastika auf Inka-Gewebe. Original.

Es ist, um jeder Verwirrung von vornherein vorzubeugen, unumgänglich, uns an Hand der bekanntesten Darstellung eines solchen mit diesem Zeichen vertraut zu machen, nämlich mit dem Sinnbild für das dreieckige Sizilien, wie es 317 a. C. durch Agathokles in Aufnahme kam (30, 290).

Wir sehen hier (Figur 20) im Zentrum des dargestellten Schildes ein Gorgoneion von der späteren, veredelten Form, mit zwei Schlangenköpfen nach oben, zwei nach unten gerichtet, und mit einem Flügelpaar an der Stelle der Ohren. Von diesem Haupte gehen die bekannten gebeugten Beine aus, hier rechtsläufig angeordnet und in rascher Bewegung begriffen. Das ganze ein echtes Dreibein, ein Triquetrum oder Triskeles. Die in Bewegung befindlichen Beine sollen ohne jeden Zweifel eine rasch drehende Bewegung der Scheibe darstellen, und so ist es sehr natürlich, daß schon früh der Gedanke aufkam, es handle sich hier um die Sonnenscheibe in Form eines Rades, dessen Speichen durch die Beine dargestellt würden, und in diesem Sinne falle das Triquetrum mit der Swastika zusammen; vergleicht doch schon Aischylos (Sept. 371) die Beine des eilig laufenden Boten mit den Speichen eines sich drehenden Rades, und auf gewissen sizilischen Münzen erscheinen die Beine an den Fersen geflügelt (140, 188).



Figur 20: Sizilisches Triquetrum. Nach Elworthy.

So nahe eine solche Zusammenstellung liegt, so ist hier doch Vorsicht geboten; denn fürs erste, würde das Triquetrum die Sonne darstellen, so träte sie uns hier in der Gestalt des Gorgonenhauptes entgegen, das, als weibliches Antlitz gebildet, ja in der Tat an unsere heutigen Sonnenbilder in Ländern germanischer Sprache erinnert, auf denen die Sonnenscheibe als ein weibliches Gesicht erscheint; aber der Sonnengott ist fast ausnahmslos ein männlicher Gott, und so kann schon deshalb die Gorgo nicht sein unmittelbares Vorbild sein. Greifen

wir vielmehr auf ältere Darstellungen derselben zurück, über die noch keine veredelnde Künstlerhand gegangen ist, so nähert sich das Gorgoneion immer mehr dem Kopf der Schlange, insbesondere der Giftschlange: eine häßliche Zunge bleckt hervor, die in seltenen Fällen eine Längsfurche trägt (z. B. 30, 182), die Zähne des geöffneten Maules sind hakig gekrümmt, nach dem Bild der Giftzähne, die Augen rücken nahe zusammen, die Nase erscheint von einem Schild bedeckt, und wir gelangen zum Bild der furchtbaren Uraeusschlange, die als Schreckmittel den ägyptischen Sonnengöttern beigegeben ist. Der Umstand ferner, daß „an sehr alten Gorgoneien auch kleine Hörner über der Stirn auftreten" (Furtwängler in 112, Gorgoneion, 1709), weist als ein Vorbild des Gorgoneions auch auf die andere heilige Giftschlange Aegyptens hin, die eine Wüstenbewohnerin ist, nämlich die Hornviper. Aus dem Gesagten schließe ich mit Sicherheit, daß die Gorgo nicht sowohl die Sonne darstellt, als vielmehr ihre Personifikation in Gestalt des tödlich treffenden Blitzes.

Die hier folgende Darstellung (Figur 21) nach einem Vasenbilde (78, 2, f. 906) mag das Gesagte erläutern; die Haare an diesem Gorgoneion sind durch Schlangen mit geöffnetem Rachen dargestellt.

Wenden wir uns nun den scheinbaren Speichen des Gorgonenrades zu, so gewinnen wir weiteren Aufschluß darüber in den pamphylischen und lykischen Münzen, die das Zeichen des Triquetrums auf sich tragen. Auf pamphylischen, wie in Figur 22, a, haben diese Speichen zwar die Gestalt von im Knie gebeugten Beinen, wie auf dem sizilischen Symbol; aber auf lykischen Münzen erscheinen die menschlichen Beine in bogenförmige, radial angeordnete Ausstrahlungen einer im Mittelpunkt befindlichen Scheibe dargestellt, in deren Zentrum sich ein Grübchen befindet, und in diesem kann sich, wie in Figur 22, c, selbst wieder ein winziges Triquetrum befinden (56, no 4202).



Figur 21: Gorgoneion auf einem Tongefäß von Corneto. Nach Müller-Wieseler.

In diesem Triquetrum erkenne ich, um dies aus den folgenden Auseinandersetzungen vorauszunehmen, das Symbol der Dreiheit, welche auch für das vom Triquetrum umwirbelte Gorgoneion zu gelten hat; an diesem stellen die Beine die der Gorgo dar, und die Dreiheit ist in dieser Gestalt der Trias, statt wie sonst durch Verdreifachung der Gesichter oder Köpfe, so durch Verdreifachung der Beine symbolisiert; die Gorgo, die Blitzgöttin, ist dargestellt als Dreiheit in der Einheit, der Blitz, als Doppelgänger des Sonnengottes, zeigt gleich diesem die Multiplizität, und er erscheint weiblich, wenn in der Sprache eines Volkes die weibliche Bezeichnung überwiegt; er kann aber auch sehr wohl männlich auftreten, wie z. B. im Griechischen statt ἀστραπή als κεραυνός, als große Seltenheit ist auch eine Keraunia bezeugt (142, 482), oder im Französischen als l'éclair und la foudre. Außerdem hat aber das weibliche Geschlecht der Gorgo noch einen anderen tieferen Sinn, worüber ich später handeln werde.

Auf lykischen Münzen tritt uns aber das rad- oder besser spiralförmige Gebilde des Triquetrums auch vierzählig entgegen, wie Figur 22 d

dartut: damit gewinnen wir die Vorstellung der Einheit in der Vierheit, die Tetras. Eine solche Münze wird als Tetraskeles im Gegensatz zum Triskeles oder Triquetrum bezeichnet, wir können sie auch Quadriquetrum nennen. Aber auch die Zweizahl, das so zu nennende Biquetrum oder Biskeles, fehlt nicht, wie Figur 22, b (160, 871) beweist, auf der offenbar durch Nebeneinanderstellung von Bi- und Triquetrum die Identität beider Symbole ihrem Sinne nach dargetan werden soll, der Größe nach mit Ueberwiegen des Triquetrums über das Biquetrum.

Damit aber finden wir auch für das allgemein als Triquetrum bezeichnete Symbol die lückenlose Multiplizität oder Tetramerie Dyas, Trias und Tetras wieder, lückenlos, insofern sich auch in selteneren Fällen die Monas durch ein einzelnes Bein dargestellt findet, wie auf mitfolgender Figur 23 von einer graeco-italischen Vase (78, 1, f. 98), womit wir ein eigentliches Uniquetrum oder Monoskeles, einen Einschenkel erhalten.

Außerdem werden wir die Monas in einer einfachen Spirale ausgeprägt finden; denn es ist ohne weiteres einleuchtend, daß wir in den



Figur 22: a—d Münzen mit Triquetren.



Figur 23: Griechisches Vasenbild. Nach Müller-Wieseler.

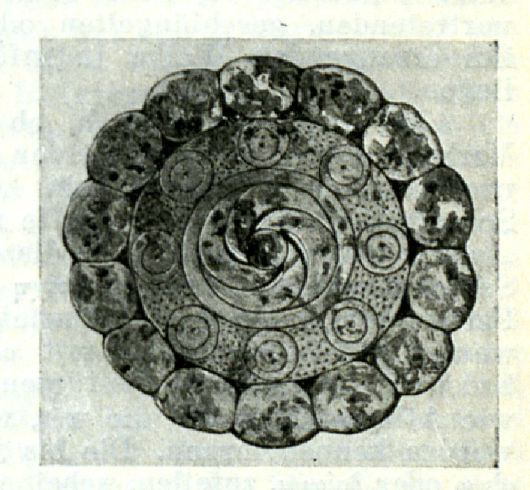
Uni-, Bi-, Tri- und Quadriquetren nichts anderes vor uns sehen, als ein-, zwei-, drei- und vierschenkelige Spiralen; brauchen wir doch die Schenkel nur beliebig zu verlängern, um uns von der Richtigkeit dieser Auffassung, die wir noch an japanischen Vasen und Wappen bestätigt finden werden, zu überzeugen. Die Spirale wird aber bei Mehrschenkeligkeit zu dem, was wir Wirbel nennen. So finde ich z. B. ein fünfschenkeliges Triquetrum auf einer makedonischen Münze (43, 313); die Bedeutung der Zahlensymbolik ist hier außer Acht gelassen worden; es sollte nur eine wirbelartige Figur zum Ausdruck kommen.

Die wirkliche Bedeutung des Symboles des Triquetrums oder allgemeiner Multiquetrums, wie ich es hinfort bezeichnen will, erfuhr ich aus einer ganz unerwarteten Quelle, nämlich ebenso wie schon bei der Swastika aus den neolithischen Gräbern des präcolumbischen Amerika. Es haben sich nämlich in den dortigen Tumuli neben jenen Gehängen, welche die Swastika in ihrer Urform zeigen, auch solche gefunden, die ein wirbelartiges Bild uns vor Augen führen (57, tab. 54 und 55, 1).

An diesen Täfelchen (Figuren 24 u. 25) fällt im Zentrum eine kleine Scheibe mit Grübchen auf, um welche sich bei der ersteren Figur drei rechts gewundene Voluten wirbelartig herumlegen, bei der zweiten vier links gewundene. Da bei diesem letzteren Gehänge die Voluten vermittelst durchgebrochener Spalten voneinander getrennt sind, so haben wir die drei resp. vier Glieder des Wirbels als selbständige Gebilde aufzufassen, weshalb ich sie eben als Voluten und nicht als Spirallinien bezeichne. Diese Volutenwirbel aber stellen zweifellos den Blitz dar, die kleine Scheibe in der Mitte das Auge des Blitzes, woran das Grübchen im Zentrum die Pupille bezeichnet; und dieses Blitzauge ist in letzter Beziehung wieder ident mit dem Sonnenauge, aus dem nach gewisser Mythologie die Blitze hervorschießen. Diese Täfelchen zeigen uns den Blitzgott — denn der Blitz wurde auch selbst als Gott verehrt — in zwei verschiedenen Aspekten, nämlich als Trias und Tetras, als Doppelgänger, als Geist des dreieinigen oder viereinigen Sonnengottes.

Die Voluten entsprechen nun genau den Beinen oder bogenförmigen Gebilden des Multiquetrums, wie aus der Vergleichung unmittelbar hervorgeht, und wie diese können sie laeo- oder dexiotrop,





Figur 24 u. 25: Gehänge aus amerikanischen Tumuli. Nach Holmes.

d. h. links- oder rechtsgewunden sein. Auch geht aus dem Umstande, daß schon bei diesen ältesten, den amerikanischen Multiquetren aus der Steinzeit die Voluten als einfache bogenförmige Gebilde auftreten, hervor, daß ihre Darstellung von im Knie gebeugten menschlichen Beinen die jüngere, und zwar vielleicht eine griechische Erfindung ist, um die rasche Drehung des Blitzwirbels zu versinnbildlichen.

Beide Sorten von Multiquetren endlich, die alt- wie die neuweltlichen, enthalten im Zentrum des Wirbels ein Scheibchen mit zentralem Grübchen, beim Triquetrum oft für die Radnabe erklärt, es ist aber überall das Blitzauge.

Daß der Blitz einen Wirbel bildet, war für die Alten eine geläufige Vorstellung; so spricht Aischylos vom Blitz als von einer Spirale, ἕλιξ, oder einer Locke, βόστρυχος (Prom. 1082; 1044), neben welcher Vorstellung auch die der Schlange Bestand hatte. „Herakles sichert die Stadt Tegea dadurch, daß er eine von der Athena empfangene Locke des Medusenhauptes der Tochter des Königs Kepheus Sterope übergibt, um sie beim Herannahen des Feindes dreimal über die Mauer zu halten“ (97, a, 2, 242).

In dieser Sage ist der Blitz, Sterope, ohne weiteres mit einer Locke verglichen, und zwar zugleich mit einer solchen der Medusa, also mit einer Schlange. Auch spielt die Vorstellung von der Trias der Blitzgöttin hinein, und Kepheus wird als ihr Vater zum Sonnengott, entsprechend Zeus, dem Vater der Blitzgöttin Athena, über welche später zu sprechen sein wird.

Ich möchte die griechische Bezeichnung für Blitz ἀστραπή oder στεροπή auch etymologisch auf einen Wirbel zurückführen, da dieselbe durch στράπτω von στρέφω abzuleiten ist „wegen der gedrehten, gewundenen, geschlängelten oder zickzackigen Bewegung des Blitzstrahles" (90), und diese griechische Etymologie führt mich auch auf die germanische Schicksalsgöttin Wurt, ein Name, der durch die idg. Wurzel uert (vertere) mit Wirtel verwandt ist (46, 105). Uebrigens ist auch im Homer (Il. 20, 127 f.) vom Spinnen des Schicksalsfadens durch die Schicksalsgöttin die Rede. Der Blitz ist aber das Schicksal, eine Anschauung, die ich später noch ausführlich begründen werde, und so wird aus der den Wirtel drehenden Göttin die Spinnerin des Geschickes der Menschen. Auch dürfte dem Bilde des Schicksalsfadens, der von der Wurt aus dem gebauschten Spinnrocken mit Hilfe des Wirtels gedreht wird, die Vorstellung des aus der Gewitterwolke hervortretenden, geschlängelten oder gewundenen, im Vergleich zu der ihn erzeugenden Wolke fadenförmig dünnen Blitzstrahls zu Grunde liegen.

Ich frage mich auch, ob τύχη, das Geschick, nicht durch das Verbum τυγχάνω, treffen, mit der Vorstellung des einschlagenden Blitzes ursprünglich verbunden sein könnte, der Blitzschlag würde so zum Schicksalsschlag, und so dürfte noch in dem gebräuchlichen Ausdruck: „es hat sich gut getroffen", dieser Gedanke im Sinne von glücklichem Schicksalsschlag, was ja τύχη vorwiegend bedeutet, enthalten sein. Ferner dürfte αἶσα hier beizuziehen sein, falls es etymologisch gestattet werden könnte, das Wort mit αἴσσω in Zusammenhang zu bringen, das bedeutet: auf jemand losstürzen oder rasch vom Himmel herabfahren wie Athena (Il. 4, 78), die wir, wie schon bemerkt, noch als Blitzgöttin werden kennen lernen. Die bis jetzt vorgeschlagenen Etymologien von αἰνέω oder δαίομαι, zuteilen, scheinen mir zum mindesten nicht plausibler zu sein, so wenig, wie die schon von Aristoteles gegebene ἡ ἄιστος αἰτία oder die noch ältere von ἡ ἀεὶ οὖσα (Arist. de mundo, 7, nach Thesaurus). Endlich wäre an ἀνάγκη, das Verhängnis, zu erinnern, wenn man dieses Wort wirklich mit Buttmann von ἄγχω, sehr ängstigen, erdrosseln, ableiten darf, und Aischylos scheint auch tatsächlich, von der Tradition einer alten Identifikation von ἀνάγκη und Blitz beeinflußt gewesen zu sein, wenn er Prometheus sein Schicksal, vom Blitz getroffen und in die Erde versenkt zu werden, mit den Worten voraussagen läßt, daß Zeus ihn mit den Wirbeln der Ananke, „ἀνάγκης δίναις", in den Tartaros schleudern werde (Prom. 1050 ff.).

Daß dieses Schicksal sogar über die Götter gesetzt wurde, nachdem sie sehr vermenschlicht gedacht worden waren, werde ich später auseinanderzusetzen haben; hier weise ich in dieser Beziehung nur schon auf zwei Stellen hin, die sich bei Aristophanes (nubes 379 ff; 1470) finden, denen zufolge die Philosophen an Stelle von Zeus einen allmächtigen Wirbel des Aethers gesetzt haben, einen „ἀναγκάζων αἰθέριος δῖνος", als dessen Ursprungsvorstellung ich den als obersten Schicksalsgott aufgefaßten Blitzgott, das Schicksal, die Notwendigkeit erkenne. Dieser δῖνος ist nach Aristophanes hinfort an Stelle von Zeus Weltherrscher: „Ζεὺς οὐκ ἔστιν, ἐπεὶ Δῖνος βασιλεύει." Der aristophanische ἀναγκάζων δῖνος klingt übrigens wie

ein Zitat der δίναι ἀνάγκης des Aischylos. Merkwürdig ist nebenbei, daß im Griechischen ebenso wie der Blitz auch der Wirbel in beiden Geschlechtern auftritt: δῖνος und δίνη.

Auch das Bild des Feuerbohrers, durch dessen wirbelnde Bewegung die Flamme zum Vorschein kommt, verband sich wohl mit der Vorstellung des Blitzes als Wirbels.

Ich erinnere daran, daß wir selbst ganz allgemein bei einem Schicksalsschlag, der uns oder uns Nahestehende trifft, ausrufen: Potz (Gotts) Blitz oder Potz (Gotts) Donnerwetter, womit wir noch heutzutage, unbewußt oder bewußt, den Begriff Gott mit der Vorstellung des Gewittergottes verbinden und den Blitz- und Donnerschlag mit dem Schicksalsschlag identifizieren. Hieher gehört auch der Ausdruck bei einem plötzlichen Todesfall: es hat ihn der Schlag getroffen, „apoplexie foudroyante", was physiologisch ja keinen Sinn ergibt, so wenig wie gebräuchliche Ausdrücke von der Art: es hat mir auf den Magen, auf die Lunge geschlagen u. a. m.

Hier schalte ich ein, daß es neben der Tyche noch einen männlichen T y c h o n gab, wie neben der weiblichen Keraunia einen männlichen Keraunos, und dieser Tychon wurde auch in phallistischer Gestalt gedacht und deshalb auch, wie Priapos, ohne weiteres Ityphallos genannt (Diod. 4, 6), und so erscheint er denn auch auf einem Marmorrelief von Aquileja (78, 2, 936; vergl. auch 1, 29; 97, b, 543, A. 3) als geflügelter Phallos, also auch als eine Form des Blitzvogels, wie die zahlreichen anderen schon erwähnten, und daß diese Auffassung des Blitzes als Phallos in der Antike tatsächlich Bestand hatte, scheint mir auch aus einem Scherze hervorzugehen, wonach ein vom Blitz am After Getroffener den Spitznamen pullus Jovis erhielt (96, 1, 194, A. 1), welche Bezeichnung ich für obszön halte, entsprechend der Bedeutung des Wortes pullus in pulliprema. Der Blitz wird ja auch der Schlange verglichen, die Vorstellungen von Schlange und Phallos als Symbol der Sonnen-Blitzgottheit gehen ineinander über (dazu auch 48, 865; 1329), und so wird der Sonnengott selbst zur zeugenden Schlange; als solche zeugt Zeus mit Kora, Dionysos mit Nikäa, Faunus mit Bona Dea; von Schlangen erzeugt sind Aristomenes, Alexander, Scipio (41, 2, 41); Augustus Mutter Atia wurde von einem Drachen beschlafen (Sueton, Aug., 94). Es ist sehr bezeichnend, daß er deshalb für den Sohn des Apollon gehalten wurde, „der Glanz der Sonne sei aus dem Schoß der Atia hervorgegangen".

Ein Kombinationssymbol des Sonnen- und Blitzgottes erkenne ich auch in der von Mose (4 Mo. 21, 9) auf einem Pfahl errichteten ehernen Schlange. Es ist von gewisser Bedeutung, daß der König Hiskia für die Zertrümmerung dieses bronzenen Drachen, dem man unter der Bezeichnung Nehustan, Erzgott, bis zu seiner Zeit Verehrung dargebracht hatte, ausdrücklich Lob erfährt (2 Kö. 18, 3 f.). Wenn es ferner im Ev. Jo. (3, 14) heißt: „so wie Mose die Schlange erhöhte, so muß des Menschen Sohn erhöht werden", so ist der Vergleich des Kruzifixus mit der Schlange auf dem Pfahl zutreffend; denn der Gekreuzigte ist der Sohn und der Geist des Sonnengottes und sonach gleich dem Blitz, der als Drache sichtbar wird und als Schlange sich personifiziert.

Und hier ist auch E r o s beizuziehen, der geflügelte Gott mit dem tief verwundenden Pfeil, dessen ursprünglich phallistisches Wesen durch die Tatsache bewiesen wird, daß sein uraltes Idol in Thespiae ein roher Stein war (Paus. 9, 27), also den bekannten phallistischen Charakter hatte; nach Preller (97, a, 503) „mag er (deshalb) ursprünglich wie Priap und der ityphallische Hermes die Bedeutung einer üppig zeugerischen Naturkraft gehabt haben", und so tritt er auch phallistisch

auf, sehr dem Tychon als geflügeltem Phallos ähnlich (78, 2, 706). Der Pfeil als sein Attribut repräsentiert den Blitz (142, 487), wie die entsprechenden Szepterattribute anderer Sonnengottvarianten, und hat so ebenfalls phallistische Bedeutung (dazu Jes. Sirach 26, 15). Ich glaube auch, daß das häufige Symbol des von einem Pfeil durchbohrten Herzens ursprünglich rein phallistische Bedeutung hat: der Pfeil ist der Phallos, das Herz die Kteis, das Ganze eine Umformung des Kreuzes oder, bei kosmogonischer Auffassung, das Symbol für die Befruchtung der Erde als Kteis durch den Blitz in Pfeilgestalt als Phallos.

Wenn, wie ich lese (112, Eros), der Pfeilbogen als Attribut des Eros erst bei Euripides nachweisbar ist, so dürfte der Pfeil als solcher doch älteres Symbol sein; denn er entspricht dem Pfeil des Apollon und der Artemis, der Lanze des Ares und der Athena, dem Stab des Hermes, dem Blitz des Zeus, dem Dreizack des Poseidon, der Sichel des Kronos, Hermes und Perseus, der Schlange des Asklepios usw.

Eroten sind aber zugleich Engel, Götterboten wie der ihnen entsprechende Hermes (vergl. z. B. die Abbildung 78, 1, 211), durch nachträgliche Vervielfältigung aus der Urform des Blitzes, dieses Repräsentanten des Sonnengottes, entstanden, und so erscheint denn die spätere geflügelte Knabenfigur des Eros ihrem Ursprung nach als geflügelter Phallos, als Blitzvogel in Phallosform, wie Tychon.

Diese Blitzgötter sind aber zugleich auch wieder ihrer ersten Bedeutung nach Sonnengötter, wie die oben erwähnten Sonnengottvarianten Hermes und Priapos, und daß eine alte Vorstellung den Blitz mit dem Sonnengott identifiziert, beweist zum Ueberfluß noch der Ausdruck: Ζεὺς καταιβάτης, der herabfahrende Zeus bei Aristophanes (pax 42), der seiner Bedeutung nach sich mit dem κεραυνὸς καταιβάτης, dem herabfahrenden Blitz, des Aischylos (Prom. 359) deckt, und so war auch „Jupiter Elicius der Blitz selbst, den man durch gewisse Opfer und Zeremonien herabziehen zu können glaubte“ (66, 34); Jupiter und Blitz identifizieren sich also in der Eliciusvariante des Sonnengottes: eliciunt coelo te Jupiter (Ov. f. 3, 327), und in Rom wurde am 7. Oktober der Jupiter Fulgur verehrt (96, 1, 190). „Die Kulte des Blitzgottes sind uralt“ (Wissowa, 162, 122).

Ueber Hermes als Blitzgott schalte ich noch das folgende ein: Die Flügel an seinem Stabe, an seinem Hut und an den Füßen weisen insbesondere auf ihn als geflügelten Blitzgott hin; der Blitz ist aber ein Vogel, gleich dem Adler des Zeus, und zugleich der auf Erden erscheinende Geist des Sonnengottes. Aus dieser Vorstellung ging die spätere hervor, daß Hermes in Vogelgestalt der Bote des Zeus sei (vergl. 147, 34), als es nötig schien, in dem Pantheon, das aus zahlreichen ursprünglichen Sonnengöttern sich zusammensetzte, einen als Hauptgott zu erwählen und den anderen je ein besonderes Amt zuzuteilen (Aisch. Prom. 230).

In Bezug auf Eros füge ich noch bei, daß er auch in einem Boote fahrend (78, 2, f. 703) und aus einer Blume hervorkommend (78, 2, f. 705) erscheint, beides Symbole des Sonnengottes; speziell die Blume entspricht dem Lotos des Horus und ihm gleichwertiger Sonnengötter und bezeichnet die Geburt der Sonne aus dem Meere; der den jungen Sonnengott schon als Knospe einschließende Lotos ist das Weltei der Orphiker und selbst Symbol der Sonne. Nach einem anderen ägyptischen Mythos ist auch Horus aus einem Ei entstanden (32, 33), und in einer Inschrift heißt Re „der aus der Lotosblüte aufging“, auch „der am Anfang entstand und aufging als Horus aus einer Lotosblume“ (112, Sonne, 1192).

Endlich erinnere ich daran, daß ein Attribut des Eros auch die Fackel ist, was ebensowohl auf seine Feuernatur hinweist, wie die Fackel des Ares und der Artemis, die Fackel und das Narthexrohr des Prometheus.

Hier ist ein kosmogonischer Mythos anzuschließen, der uns von Aristophanes (av. 693 ff.) aufbewahrt ist. Er erzählt nämlich, daß am Anfang vier Dinge Bestand hatten, die als Personifikationen aufgefaßt werden, nämlich das Chaos, die Nacht, der Erebos und der Tartaros. Da legt die schwarzgeflügelte Nacht ein Ei, aus welchem Eros hervorgeht, der zum Weltschöpfer wird, indem er mit dem, gleichfalls wie die Nacht geflügelten Chaos sich begattend, zum Erzeuger der gesamten Schöpfung wird.

In diesem Schöpfungsmythos ist zunächst von Interesse, daß das naive Denken sich alles, was im Raume schwebt, nur als geflügelt, nach Art der Vögel, vorstellen konnte, wie das Chaos und die Nacht, deren schwarze Flügel an den ungeheuren Chaosvogel mit dem Sonnenauge in der amerikanischen Mythologie (oben Seite 53) erinnern, was auf uralte Zusammenhänge dieser Vorstellungen hinweist. Dieser schwarzgeflügelte Nachtvogel legt nun ein Ei, worin wir gewiß die Sonne erblicken dürfen, eben das Weltei der Orphiker, und aus diesem tritt Eros hervor „durch goldene Flügel glänzend und einem windschnellen Wirbel ähnlich", nach all dem oben Gesagten der aus der Sonne hervorbrechende Blitz, ein analoges Bild wie die Geburt der Athena aus dem Haupte des Zeus. Dieser golden geflügelte Blitz-Eros begattet sich nun also mit dem Chaosvogel, in welch letzterem ich die nach babylonisch-hebräischem Mythos noch „wüste und leer" liegende Erde erkenne, insofern ja der Blitz selbst und sein Einfahren in den Boden phallistisch befruchtenden Charakter hat.

In dem erwähnten babylonisch-hebräischen Schöpfungsmythos, verfaßt c. 500 a. C. in Babylonien (63, Beilagen 129; 188), identifiziert sich die über der Chaoswüste schwebende Finsternis mit der geflügelten Nacht bei Aristophanes, der gleichfalls schwebende, also geflügelte „Geist Gottes" aber mit dem Eros und damit dem Blitz und weiterhin mit Logos, dem Wort, das gleichfalls als geflügeltes Wesen gedacht wurde: φήμη ὑμῖν ὄρνις ἐστί (Aristoph. av. 720); „er sendet seinen Befehl zur Erde, eilend läuft das Wort" (Ps. 147, 15); „mein (Jahves) Wort kehrt nicht leer zu mir zurück, sondern vollbringt, was mir gefällt und richtet aus, wozu ich es gesandt" (Jes. 55, 11). Bei Homer (z. B. Il. 2, 93 f) ist das Gerücht, ὄσσα, Bote des Zeus, Διὸς ἄγγελος (vergl. auch 147). Das Wort aber, wenn aus dem Munde des Gottes kommend, macht sich als Donner vernehmbar (Ps. 29; Hi. 37, 2 ff.), und dieses göttliche, geflügelte Wort wurde, indem es als Befehl ertönte, im babylonisch-hebräischen Mythos zum Schöpfer des All (1 Mo. 1; Ps. 33, 6). Derselbe Mythos findet in der alexandrinisch-christlichen Philosophie den Ausdruck: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei dem Gotte, und Gott war das Wort. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht. Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit als des einerzeugten Sohnes vom Vater" (Ev. Jo. 1).

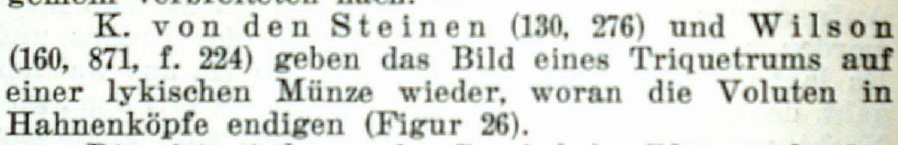
So erscheinen ursprünglich naive Vorstellungen mit höheren abgeleiteten durch die Grundvorstellung des Blitzvogels verbunden.

Ich schließe noch den Ausspruch von R. Seydel (128, 119) an: „Eros ist das Heilsprinzip, der heilige Geist". Damit ist er aber eben auch der Schöpfer des All, der „Große Geist" der Indianer.

Hierher gehört auch, woran Usener (142, 472) mit den Worten erinnert: „Herakleitos hat das göttliche Feuer, in dem er den letzten

Grund der Dinge, den Stoff zugleich und die Kraft der Weltbildung sah, Blitz genannt: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός, das All steuert der Blitz. Er legt ihm also das Handeln eines persönlichen Wesens bei.“

Ueber die Vorstellung, daß der Blitz geflügelt sei, spricht sich Usener ebenfalls aus, und K u h n (66, 225) weist den Mythos von einem Vogel, der das Feuer zur Erde herabbrachte, als einen allgemein verbreiteten nach. —



Figur 26: Lykische Münze mit Hahnentriquetrum. Nach Wilson.

K. v o n d e n S t e i n e n (130, 276) und W i l s o n (160, 871, f. 224) geben das Bild eines Triquetrums auf einer lykischen Münze wieder, woran die Voluten in Hahnenköpfe endigen (Figur 26).

Dies ist wiederum das Symbol des Blitzvogels, der Hahn steht bekanntlich mit der Sonnenmythologie in besonders enger Beziehung (dazu z. B. 30, 353), die Volutenköpfe entsprechen den Vogelköpfen auf dem amerikanischen Gehänge, der Hahn stellt auf diesem Triskeles eine Trias des Blitzvogels dar, einen dreiköpfigen Blitzhahn, wie der Vogel auf jenem Gehänge einen vierköpfigen. Wir gewinnen so eine sehr bedeutungsvolle Ergänzung der Multiplizität des Blitzes in Vogelgestalt, und alle diese Vögel gehen zurück auf die uralte Phönixvorstellung, die den Sonnen- und Blitzvogel zugleich umfaßt.

Daß das Triquetrum aus dem Hahn hervorgegangen sei, als eine schematische Darstellung seiner Gestalt, wie v. d. Steinen annimmt, kann ich nicht zugeben, erwähnt er doch selbst, daß die Hahnenköpfe auch durch Schlangenköpfe ersetzt sein können (130, 276, A. 1), was nun eben die Blitzschlangen sind, und ich erinnere hier an die Triquetrumdarstellung auf einer Schwertscheide aus der Latène-Zeit, die ich hier wiedergebe (Figur 27 nach 53, 346) und auf der die einzelnen Voluten aus Pferdchen bestehen, die selbständig geworden sind, in genauer Analogie zum entsprechenden Vorgang mit anthropomorphen Triaden, wo ursprünglich zur Einheit verschmolzene Gestalten sich sekundär verselbständigt haben; es ist eine Trias des Blitzpferdes, des Pegasos also; und eine gallische Münze, deren Abbildung ich gleichfalls beifüge (Figur 28 nach 43, 322), zeigt uns ein Quadriquetrum mit vier Pferdeköpfen, woran noch der Umstand besonders auffällig ist, daß die überlangen Zungen der Pferdeköpfe die Zickzackform des Blitzes erkennen lassen; die Pferdeköpfe werden so gewissermaßen zu feuerspeienden Drachenköpfen. Außerdem finden sich auf dieser Münze fünf Augen angebracht, ein zentrales, das Blitzauge der Tetras als Ganzgebilde, und vier auf die Ecken verteilt entsprechend den vier Pferdeköpfen mit den Blitzzungen. (Zwei andere gallische Münzen mit Pferdetetras finden sich abgebildet 80, 68.) Wir werden auch noch eine Dyas des Pegasos finden. Weiter ist es ganz plausibel, wenn v. d. Steinen (130, 251 f.) einige Tri- und

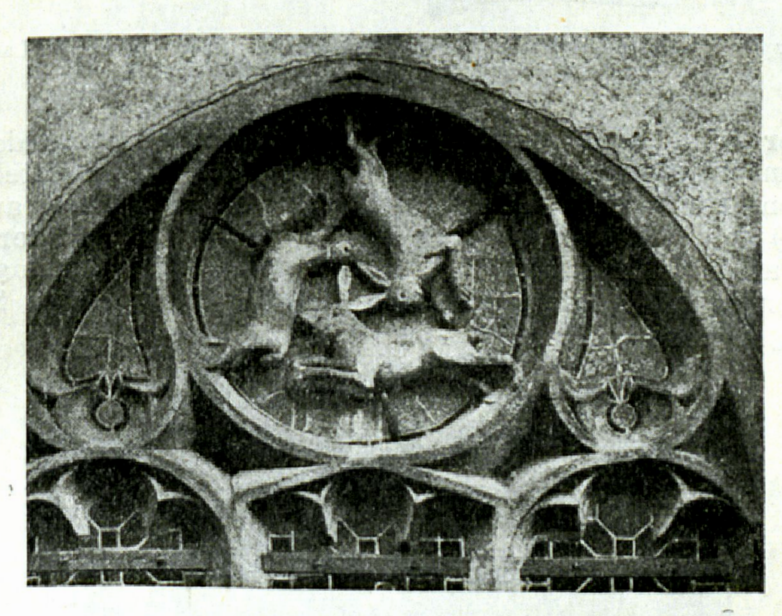


Figur 27 u. 28: Schwertscheide von La Tène und gallische Münze. Nach Heierli und Goblet d'Alviella.

Tetraskelenformen aus der Vorstellung von Tintenfischarmen entwickelt, erinnert doch der Mundtrichter des Octopus, umgeben von den acht schlangenförmigen Armen, besonders von oben betrachtet, wo zugleich die großen Augen sichtbar werden, entschieden an ein Gorgoneion mit acht Haarschlangen und damit an eine Blitzvolute als Doppeltetras, und die Fähigkeit des Tieres, sich in eine dunkle Wolke zu hüllen, mußte den Gedanken, daß es eine Inkarnation des Gewittergottes sein könnte, nur umso näher legen. Wie Reinach (109, 245) erinnert, war der Octopus, speziell in Trözene, ein heiliges Tier.

Ich mache als auf eine Analogie darauf aufmerksam, daß im präcolumbischen Nordamerika auch die achtfüßige Spinne Anlaß zu kombinierten Sonnen-Blitzdarstellungen gegeben hat (57, tab. 61); die Tetras tritt ja häufig in Verdoppelung auf, wie auch die Trias.

Endlich war es einem Künstler aus dem christlichen Mittelalter vorbehalten, die Dreieinigkeit als ein Triquetrum von drei Hasen uns vor Augen zu führen, wobei nur drei Ohren zur Darstellung kamen,



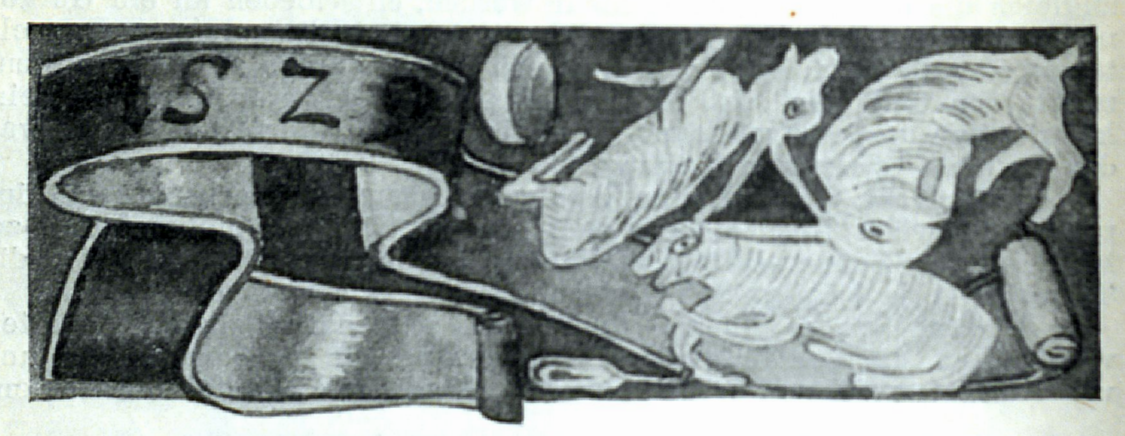
Figur 29: Hasentriquetrum am Dom zu Paderborn.

die ein gleichseitiges Dreieck, ein in der christlichen Kirche allgemein verwendetes Symbol der Dreifaltigkeit, umschließen (Figur 29). Diese Darstellung findet sich im Kreuzgang des Domes zu Paderborn (23, 38).

Daß übrigens auch diese Darstellung der Trias durch drei Hasen auf alter Tradition beruht und nicht nur jenem Bildhauer von Paderborn angehört, beweist die Tatsache, daß sie sich auch anderwärts findet, so als Malerei in der Kirche von Lauenen, Berner Oberland, vom Jahre 1529, welchen Hinweis, begleitet von einer farbigen Abbildung, die ich verkleinert photographisch wiedergebe (Figur 30), ich Herrn Alt-Nationalrat Dr. F. Bühlmann in Großhöchstetten verdanke.

Endlich fand ich dieses Symbol in der Nähe von Basel selber, nämlich an einem alten schmiedeisernen Gitter, das sich auf dem Gute von Herrn F. LaRoche-Merian in Riehen angebracht findet, worauf Herr Bibliothekar F. Heusler mich freundlichst aufmerksam gemacht hat. Mit der gütigen Erlaubnis des Besitzers konnte ich das mitfolgende Bild aufnehmen lassen (Figur 31). Das Gitter als Ganzes ist in Quadrate eingeteilt, die mit phantastischen Figuren ausgefüllt sind, darunter die drei „Gotteshasen“ in mehrmaliger Wiederholung. Es ist

von roher Arbeit und macht einen recht altertümlichen Eindruck. Man wies mich darauf hin, daß das Gut im Besitz des Klosters Wettingen gewesen sei.



Figur 30: Hasentriquetrum, sogenannte Gotteshasen, in der Kirche zu Lauenen, Berner Oberland. Original. Frl. Züricher pinx.

Ferner sind drei, einen Triquetrum-Wirbel bildende und ein Dreieck umschließende Fische (Figur 32) in einem mittelalterlichen messingenen Taufbecken einer Dorfkirche bei Ringsted auf Seeland (Dänemark) gewiß ebenso wie jene Hasen als ein Symbol der Dreieinigkeit aufzufassen (82, 1. Heft, 49, t. 1, f. 26 und Tafelerklärung). Ein aus drei Fischen bestehendes Triquetrum findet sich auch am Schlußstein eines Chorgewölbes in Fritzlar (3, 104).



Figur 31: Hasentriquetrum an einem eisernen Gitter zu Riehen bei Basel. Original.

Aber nicht nur aus Tieren gebildete Triquetren finden sich in der christlichen Kunstgeschichte, sondern es ist auch ein solches aus drei menschlichen Gestalten zusammengesetztes Dreieinigkeitssymbol

bekannt, und zwar findet es sich am Schlußstein des Chorgewölbes der 1360 erbauten, 1876 abgebrochenen Kirche in Nagold (3, 104; auch in Fritzlar findet sich eine entsprechende Darstellung l. c.). Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Prof. Dr. E. A. Stückelberg. Besonders seltsam mutet dabei der Umstand an, daß die drei männlichen Figuren sich gegenseitig an den Haaren festhalten und sich nach den Füßen greifen (Figur 33).



Figur 32: Fischtriquetrum zu Ringsted. Nach Münter.

Ich betone indessen, daß die diesen Triquetren allgemein gegebene Deutung als symbolische Darstellungen der Dreifaltigkeit nicht genau richtig sein kann; denn es wäre geradezu absurd, die drei göttlichen Personen etwa als Hasen darstellen zu wollen; vielmehr lehnen sich diese Darstellungen an die anderen aus Tieren zusammengesetzten Triquetren an, und sie wurzeln deshalb ohne Zweifel in der vorchristlichen Zeit; es sind Symbole nicht sowohl des dreieinigen Sonnengottes, als vielmehr des als Trias aufgefaßten Blitzwirbels. Darauf werde ich bei der Behandlung der christlichen Multiplizität zurückkommen.



Figur 33: Aus drei menschlichen Figuren bestehendes Triquetrum aus Kirchen zu Nagold und Fritzlar. Nach Baum.

Wir können nun aber natürlich nicht das Triquetrum aus ganz verschiedenen Geschöpfen als Vorbildern sich entwickeln lassen, wie ich deren einige aufgezählt habe, und so den Ursprung dieses Symbols zugleich auf ganz verschiedene Quellen zurückführen, vielmehr ist die einheitliche Quelle dafür die Vorstellung des Blitzes in der Form einer Volute oder einer Spirale oder eines Wirbels. Die Swastika ist also ursprünglich hervorgegangen aus dem Kreuz, das Triquetrum aus der Spirale, und daß diese beiden Zeichen durchaus nicht nur Symbole arischer Völkerschaften sind, wie manche glauben, haben wir oben bei

der Behandlung der entsprechenden nordamerikanischen Zeichen gesehen. Ich lasse hier die Abbildungen einiger sehr interessanter Blitzspiralen folgen, die sich auf mexikanischen präcolumbischen Töpfen im Basler Museum für Völkerkunde (Sammlung Lukas Vischer) dargestellt finden (Figuren 34 und 35).

Es stellen dieselben Spiralen dar, die geflügelt sind, also Symbole des geflügelten Blitzgottes, des Blitzvogels, und zwar besteht die eine aus zwei Schenkeln, die andere stellt eine einfache Spirale dar; die erstere repräsentiert also eine Dyas, die letztere eine Monas des geflügelten Blitzgottes. Werden bei der Dyasspirale die beiden Endpunkte miteinander verbunden, so erhalten wir das weltweit verbreitete und bis zur Gegenwart in der dekorativen Kunst eine überwiegende Rolle spielende Ornament des Mäander und zwar speziell des spiraligen Mäander; aus der Swastika aber hat sich das Ornament des eckigen Mäander entwickelt. Diese Ableitung ist als solche bekannt (160, 784); aber man vermengte dabei als Ursprung des Mäander Swastika und Triquetrum, während ich nicht anstehe, den eckigen als Sonnen-, den



Figur 34: Praecolumbische mexikanische Schale mit einfacher Blitzspirale. Original.



Figur 35: Praecolumbische mexikanische Schale mit doppelter Blitzspirale. Original.

spiraligen als Blitzmäander zu bezeichnen. Beide kommen auch schon in Alt-Aegypten vor.

Von großem Interesse sind im Vergleich zu den soeben vorgeführten amerikanischen Flügelspiralen zwei ihnen fast genau entsprechende auf bemalten Vasen der Bronzezeit von Kreta, die ich zum Vergleich wiedergebe (Figuren 36, a und b nach 22, 2, 57).

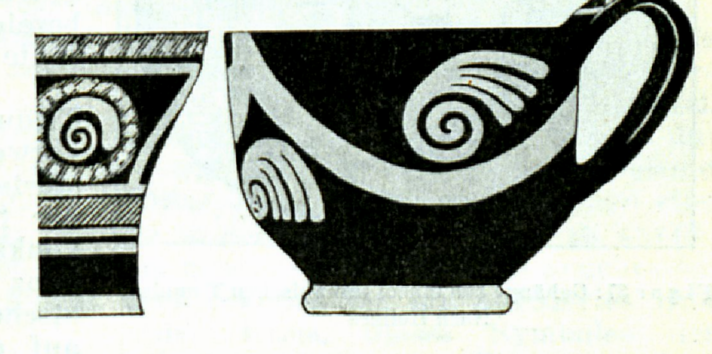
Die Darstellung des Blitzes als geflügelte Spirale hat also globale Verbreitung seit der jüngeren Steinzeit.

Die Spirale in Monasform endigt im Zentrum entweder blind oder mit einer scheibenartigen Verbreiterung, dem Blitzauge; so sind die Augen des Gorgoneions am Palenquekreuz 1, wie schon oben (Seite 48) bemerkt, als Spiralen dargestellt, die nicht mit einer Scheibe im Zentrum abschließen, respektive beginnen. Dagegen besitze ich eine japanische Bronzevase, auf deren Untergestell die Blitzspirale mit einer zentralen Scheibe endigt. Sie erscheint von Wolken umrahmt. Das Gefäß selbst ruht auf einem Drachen, dem Blitzdrachen, der in einer seiner Klauen eine Kugel hält, offenbar die Sonne, hier als Kugel aufgefaßt, darum wohl genauer das Sonnenauge; der Blitzdrache schützt die Sonne Japans, wie die Uräusschlange die Aegyptens. So deute ich auch die von Olshausen (84, 279) abgebildete Spirale von einer japanischen Bronze, die aus drei Voluten zusammengesetzt ist, mit W. Schwartz (125, 302) als Blitzsymbol; doch, wie ausgeführt, trenne

ich vom Triquetrum, als dem Symbol des Blitzes, die Swastika, als das Symbol der Sonne.

In China gilt der Drache als Sinnbild der überirdischen Kraft; „an unheimlichen Orten bei Blitz und Donner sieht der Gläubige in den dunklen Wolken am Himmel stets den Drachen" (81, 101).

Ich weise darauf hin, daß die Vorstellung von einer geflügelten Schlange, von einem Drachen also, eine rein mythologische und daß sie aus dem Begriff des geflügelten Blitzes hervorgegangen ist; die Versuche, für ein solches Wesen lebende oder paläontologische Vorbilder ausfindig zu machen, sind völlig eitel. Wohl gab schon früh die Giftschlange das lebende Bild für den Blitz; aber der geflügelte Drache hängt ausschließlich mit der Vorstellung zusammen, daß die Blitzschlange, weil sie sich durch die Luft bewegt, notwendig Flügel haben müsse. Der Drache, d. h. also die geflügelte Giftschlange, die, indem sie auch Feuer aushaucht, eben nichts anderes als der Blitz ist, identifiziert sich mit den Blitzvögeln und den geflügelten Löwen, Stieren, Pferden und Menschen, diesen Engeln oder Götterboten, die alle ihrem Ursprung nach den Blitz vergegenwärtigen und damit die diesseitige Personifikation, resp. Inkarnation, des jenseitigen uranischen Sonnengottes.



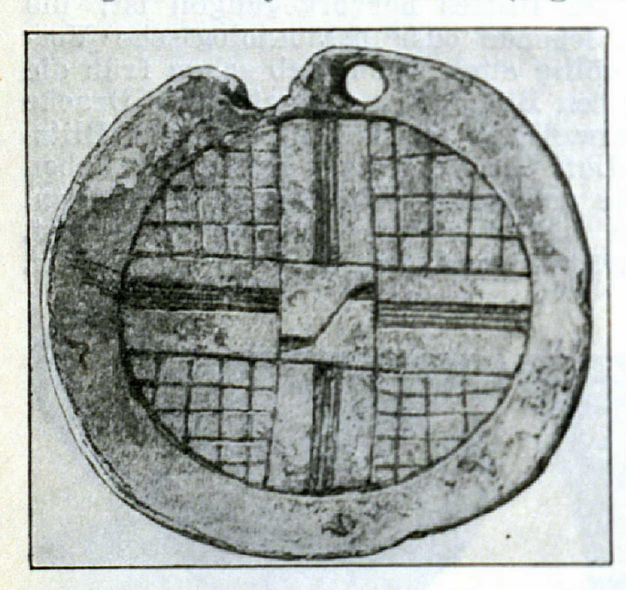
Figur 36, a u. b: Blitzspirale auf Vasen aus der Bronzezeit von Kreta. Nach Déchelette.

Der Drachenkopf findet sich in Ostasien auch am Bug von Schiffen angebracht, wie im Westen an den Wikingerschiffen, die Schiffe stellen dann selbst den Blitzdrachen dar: zugleich ist das Emblem apotropäisch gleich dem Gorgoneion.

Nun noch ein Wort über ostasiatische Wappen. Ich habe neben dem Triquetrum, Quadriquetrum und Uniquetrum auch das Vorkommen des Biquetrum feststellen können. Dasselbe bildet nun auch das Wappen von Korea, welches durch eine S-förmig geschweifte Linie in ein rotes und blaues Feld geteilt erscheint, „das männliche und weibliche Prinzip darstellend" (Meyer Konv. L. Wappen), also eine androgyne oder hermaphroditische Dyas (vergl. auch 133, 150). In China heißt das Zeichen Tae-heih und gilt dort für den Ursprung aller Dinge (F. Davis, the Chinese, 2, 147, zitiert nach 81, 137). Auf japanischen Wappen spielt das Multiquetrum eine hervorragende Rolle, wie ein Blick auf die von Ströhl (133, 149 ff.) gegebenen Bilder beweist; von besonderem Interesse ist das Wappenemblem der Kuge-Familie, das ich wiedergebe (Figur 38), es stellt das Blitzvolutentriquetrum innerhalb der durch das gleicharmige Kreuz gekennzeichneten Sonnenscheibe dar, völlig an die amerikanischen Gehänge erinnernd und also zweifellos als kombiniertes Sonnen-Blitzsymbol auf uralter Tradition beruhend. Der Unterschied ist nur der, daß in diesem japanischen Wappenzeichen das Blitzsymbol vom Sonnensymbol umschlossen wird, während es beim amerikanischen Gehänge einen viereckigen Rahmen um das letztere bildet, und während bei diesem auch durch den Blitzrahmen, sowie durch die Vogelköpfe eine Tetras des Sonnengottes symbolisiert wird, bezeichnet das innerhalb des Sonnenkreuzes liegende Triquetrum beim japanischen Zeichen eine

Trias des Sonnengottes; denn das gleicharmige Kreuz kann natürlich höchstens eine Tetras, nicht aber eine Trias, Dyas oder Monas erkennbar machen.

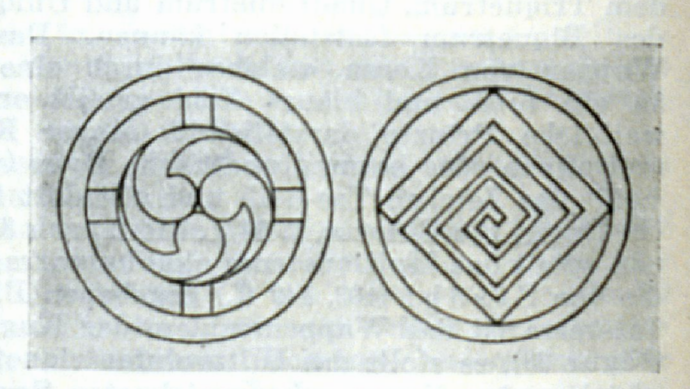
Eine sehr merkwürdige amerikanische Analogie zum erwähnten Kuge-Wappen bildet indessen ein Gehänge, welches ein Biquetrum, gekennzeichnet durch zwei eckig gehaltene, beilförmige Voluten, im Zentralfelde eines gleicharmigen Kreuzes zeigt; hier ist also der Sonnen-Blitzgott als Dyas bezeichnet (Figur 37 nach 57, t. 52, f. 3).



Figur 37: Gehänge aus einem indianischen Tumulus. Nach Holmes.

Aber auch die einfache Spirale kommt vor, und zwar in viereckiger Form, wie das Figur 39 wiedergegebene Wappen der Familie Ito dartut, und gerade dieses bildet zu meiner Auffassung der Spirale als Symbol des Blitzes ein eigentliches Corollarium, indem diese Spirale japanisch als inazuma bezeichnet wird, was übersetzt lautet: Blitz. —

Um auf Swastika und Triquetrum zurückzukommen, verweise ich noch auf prähistorische keltische Münzen von der Schüsselform, die auf der konkaven Seite Sonnenkreise ganz von der Art der präcolumbischen amerikanischen zeigen, auf der konvexen ein Triquetrum, also eine Blitzvolute in Triasform. Sie lassen also die beiden Symbole getrennt erkennen, die auf den nordamerikanischen Gehängen vereinigt sind, ich gebe eine solche Münze nach R. Forrer (33, f. 339) wieder (Figur 40). Auch ist das Sonnenrad mit dem gleicharmigen Kreuz darin sowohl als Münze (l. c. f. 139) wie als Schmuckgehänge ein häufiger prähistorischer Gegenstand.



Figur 38 u. 39: Japanische Wappen. Nach Ströhl.

Es sei mir noch der Hinweis darauf gestattet, daß Swastika und Triquetrum auch auf orientalischen Teppichen eine große Rolle spielen, worauf von Luschan (73, 300) speziell für das Triquetrum schon hingewiesen hat; sie haben natürlich apotropäische Bedeutung. So finde ich auf einem kleinen orientalischen Teppich beide Symbole, zum Teil in phantastischer Ausprägung, angebracht, wogegen ein sogenannter persischer Teppich sich dadurch als europäische Imitation kundgibt, daß dieselben Zeichen zu ganz unverständlichen Figuren verballhornt sind; es gibt dies einen, freilich nicht ganz sicheren, Anhaltspunkt, um die Echtheit orientalischer Teppiche zu erkennen. Ferner bemerke ich, daß Swastika-Triquetrumornamente, im Verein

mit dem gleicharmigen Kreuz, in Anlehnung an antike Mäanderformen, besonders an modernen europäischen Tapeten, Wachstüchern u. dgl. in Menge zur Verwendung kommen; auch auf Stickereien erkenne ich vielfach Sonnenkreuze und Blitzspiralen.

Ferner gebe ich noch das Bild von der Rücklehne eines altmodischen stuhles wieder (Figur 41), an dem die Ornamente mir früher völlig unverständlich waren; jetzt aber steht es für mich außer Zweifel, daß auch hier auf uralter Tradition beruhende Sonnen- und Blitzsymbole zur Darstellung gekommen sind: Die beiden seitlich symmetrisch angebrachten Spiralen, die in blattartigen Gebilden endigen, entsprechen genau den gefiederten amerikanisch-kretischen Blitzspiralen; die oberhalb von ihnen angebrachten Figuren sind stilisierte Vogelköpfe, die ebenfalls in blattartigen Gebilden endigen; unterhalb von ihnen sind ebensolche, nur noch mehr zusammengezogen, angebracht, die vier Schnäbel sind gegeneinandergerichtet. Die Blätter sind aus Mißverständnis des Symboles angebracht, sie sind ihrer ursprünglichen Bedeutung nach Federn, die Symbole der Blitzvögel. Zwischen den Schnabelspitzen derselben findet sich eine Leiste angebracht, auf der drei Scheibchen dargestellt sind, genau entsprechend den amerikanischen Sonnen- und Blitzaugen; sie stellen zusammen eine Sonnen- oder Blitztrias dar. Reihen solcher Scheibchen, nur zu zweckloser Verzierung, finden sich auch am unteren Teil der Lehne angebracht. In dem herzförmigen Griffloche aber erkenne ich ein stilisiertes Bild der Kteis, dieses Symboles der Erdgöttin, die vom Blitz befruchtet wird. All die genannten Symbole stammen, wie auch die oben erwähnten Triassymbole, aus der vorchristlichen Zeit; sie sind uraltes, schon seit der Steinzeit durch Tradition fortgepflanztes Kunstgut, das aus dem Sonnen-Blitzkult hervorgegangen, in die christliche Kunstgeschichte sich hineingedrängt hat. Solche Stühle mit der beschriebenen Ornamentik sind äußerst häufig.




Figur 40 a u. b: Keltische Schüsselmünze. Nach Forrer.



Figur 41: Rückenlehne eines altmodischen Stuhles. Original.

Ich schließe hier an, daß ich auch das Wappenzeichen der Stadt Basel, das eine in drei Zacken auslaufende Spirale darstellt, die außerdem in der Mitte drei Querstriche zeigt (Figur 42), als Blitzspirale auffasse. Den oben dargestellten geflügelten Blitzspiralen ist es so ähnlich, daß ich nicht anstehe, die drei Endstrahlen als eine stilisierte Fiederung aufzufassen, die drei Querstriche als Symbol geheimer Trias. Das Zeichen wurde als Bischofstab erklärt, der ja ebenfalls oben spiralig eingerollt ist; aber die Endzacken fehlen ihm. Ich glaube darum, daß beide, Baselstab und Bischofstab, welch letzterer ein Szepter und somit als solcher schon Blitzsymbol ist, Parallelerscheinungen sind, aus derselben

Vorstellung der Blitzspirale hervorgegangen, wobei nur der Baslerstab das uralte Kennzeichen der Befiederung beibehalten hat, und zwar dreifacher Befiederung, an das τριπέτηλος des Hermesstabes im homerischen Hymnos erinnernd. Ich sehe also in diesem Zeichen ein Blitzsymbol, das vermutlich schon in vorrömischer Zeit an der Befestigungsmauer der Stadt als apotropäisches Zeichen angebracht gewesen war (vergl. oben Seite 59) und das man dann in der christlichen Zeit irriger Weise als Bischofstab aufgefaßt hat.



Figur 42: Scheibe mit Baslerstab. Original*).

Wenn ich hier erinnere, daß das Schweizer Kreuz zweifellos nichts anderes ist als das Kreuzsymbol des Sonnengottes, wie wir es schon auf Gehängen aus der amerikanischen Steinzeit (Figuren 11 u. 37) angetroffen haben, so finden wir nun in den erwähnten Schweizer Wappenemblemen die beiden uralten Sonnen- und Blitzsymbole, nämlich Kreuz und Spirale, bis zur Gegenwart unverändert aufbewahrt.

Ich habe bei der Behandlung der amerikanischen Sonnenkreuze und Blitzvoluten von gewissen schematischen Darstellungen der Sonne und vom scheibenartigen Zentrum der Blitzsymbole als vom Sonnen- und Blitzauge gesprochen. Diese Deutung findet ihre Bestätigung durch hölzerne Masken aus präcolumbischen Gräbern, die als Darstellung der Augen genau dieselben einfachen oder Doppelkreise, mit Grübchen in der Mitte, der Pupille, wie auf den erwähnten Symbolen der Sonne und des Blitzes, erkennen lassen. Dies zeigt auch sehr deutlich die mitfolgende Abbildung eines Gehänges aus einer Höhle in Alabama (Figur 43 nach 57, tab. 70, f. 1).



Figur 43: Praecolumbisches indianisches Gehänge. Nach Holmes.

Daraus geht hervor, daß schon sehr frühe neben der Vorstellung, daß die Sonne ein Gott sei, der als Kopf gedacht wurde, auch schon diese Bestand hatte, daß sie ein Auge, ja das Auge des Gottes sei; und dasselbe gilt vom Blitze, weshalb ich vom Blitzauge sprach. Man könnte aber auch vom blitzenden Auge, nämlich von dem Blitze schleudernden Auge des Sonnengottes sprechen. So schleudert nach Aischylos (Ag. 469 f.) Zeus den Blitz aus seinen Augen auf den sich Ueberhebenden: βάλλεται ὅσσοις Διόθεν κεραυνός. „Ein Dichter nannte den Blitz das Auge des Zeus, bei Hesychius ὥσπερ ὀφθαλμὸς Διός“ (97, b, 48, A. 4). Dem Typhon

---

*) Ich verdanke diese Vorlage Herrn Professor Dr. E. A. Stückelberg.

blitzte aus den Augen ein gorgonischer Strahl, ἐξ ὀμμάτων ἤστραπτε γοργωπὸν σέλας (Prom. 356). Diese Vorstellung vom Blitze schleudernden Auge des Gottes wurde dann auch auf den Menschen übertragen, bei dem auch der Blick, und zwar nicht nur bildlich, zum Geschoß wurde, wie wir bei Aischylos von der Iphigenie lesen (Ag. 240): sie traf jeden der Opferer mit dem Geschoß aus ihrem Auge, ἔβαλλ' ἕκαστον θυτήρων ἀπ' ὄμματος βέλει, und so gelangen wir zu dem global verbreiteten Glauben an den „bösen Blick", an den schädlichen Neidblick des von einem bösen Dämon Besessenen, das Schalksauge Luthers, ὀφθαλμὸς πονηρός (Ev. Mar. 7, 22). Auch liegt dieselbe Vorstellung wohl auch unserem Ausdruck „Hexenschuß" zu Grunde; die Hexe behext, trifft mit dem Geschoß, βέλος, aus ihrem Auge. Ueberhaupt ist im Worte Blick der Begriff Blitz enthalten.

Um zum Schlusse dieser Betrachtung über die Symbolik keiner Unklarheit Raum zu lassen, füge ich noch die folgenden Sätze bei:

Wir haben drei Symbole zu unterscheiden: das Kreuz, die Spirale und das Hakenkreuz. Das erste ist das Symbol des Sonnengottes, das zweite das des Blitzgottes, das dritte ist ein kombiniertes Sonnen-Blitzsymbol. Diese drei Symbole haben sich seit der jüngeren Steinzeit bis zur Gegenwart nebeneinander im Gebrauch erhalten. Das Hakenkreuz aber ist der Ausdruck der Grundanschauung, daß der Sonnengott zugleich Gewitter- und also Blitzgott und daß Sonnen- und Blitzgott, die mit Beginn des Sonnenkultes noch getrennte Gottheiten waren, zu ein und derselben Wesenheit verschmolzen wurden, und zwar durch die gemeinsame Eigenschaft des Feuers. Der Sonnenphönix ist dann zugleich Blitzphönix, und es kann dann sehr leicht das Hakenkreuz später als Symbol des Sonnengottes ausschließlich betrachtet werden, der sich eben im Volksbewußtsein mit dem Blitzgotte identifizierte. Darum konnte von der Kaiserin Wu das seiner Entstehung nach kombinierte Sonnenblitzsymbol der Swastika als das heilige Zeichen des Sonnen- und damit des höchsten Gottes überhaupt offiziell erklärt werden. —

Hermes war selbst auch Feuergott: „Mit dem phallistischen Charakter des Hermes steht seine Bedeutung als Feuergott in genauem Zusammenhange. Im homerischen Hymnus in Mercurium erfindet er geradezu das Feuerzeug, d. h. die Kunst, durch Reiben zweier Holzstücke Feuer zu machen *). Als Gott des Feuers ist er morgens mit Sonnenaufgang geboren" (Stein, Hermes, 91, 778; vergl. auch 66, 212). Jeder Feuergott fällt aber ursprünglich mit dem Sonnengott zusammen, wie denn z. B. die alten Inder ihren Himmels- und also Sonnengott Indra mit dem Feuergott Agni als Indragni identifizierten (142, 334).

„Wie der Blitz, so ist auch das Feuer heilig, es ist der Sohn des persischen Sonnengottes Ahuramazda und damit Logos und heiliger Geist in Einem" (128, 122). Sonne, Blitz und Feuer sind aber nach der vedischen Theologie die drei Manifestationen des Lichtes (70, 2, 26).

Da wir in diesem Abschnitte von der Erzeugung des Feuers, speziell durch Reibung von Hölzern aneinander, gehandelt haben, so möchte ich noch mit kurzen Worten die Frage streifen: Wie ist das Feuer ursprünglich, bevor es künstlich erzeugt werden konnte, zu den Menschen gekommen? Alle die hier behandelten Mythologien weisen nun darauf hin, daß die Urquelle des Feuers der Blitz gewesen ist, der ja, als Vogel oder geflügelter Gott in Menschengestalt aufgefaßt, als Feuerbringer verehrt wurde (66, 29; 35; 225); und diese Tradition

---

*) „Ἑρμῆς τοι πρώτιστα πυρήια πῦρ τ' ἀνέδωκε" (Hom. Hymn. εἰς Ἑρμῆν).

bestand auch bei den Aegyptern, die nach Diodor (1, 13) zu erzählen wußten, es sei einmal im Gebirge ein Baum durch den Blitz entzündet worden, wodurch ein Waldbrand entstanden sei; da sei Hephaistos, der damals als König über Aegypten herrschte, hinzugetreten, habe durch Zuwerfen von Holz das Feuer brennend erhalten und, indem er die Menschen herbeirief, sei er so zum Erfinder des Feuers geworden, zum πυρὸς εὑρέτης.

Nun besteht aber über die Frage der künstlichen Feuererzeugung eine Auffassung, welcher Kuhn (66, 92) mit folgenden Worten Ausdruck gibt: „Das Geheimnis der Feuererzeugung hat man sicher der Natur abgelauscht, indem man im Urwald einen dürren, vom Sturm gepeitschten Rankenschoß in eines Astes Höhlung endlich aufflammen sah" und nach einer anderen Stelle (l. c. 102) „behaupten die Leute jenseits des Ural, daß der Waldbrand häufig so seinen Anfang nehme, daß ein Baum durch den Sturm geknickt und auf einen anderen geworfen wird, darauf aber bei heftiger Hin- und Herbewegung beider Stämme Feuer zum Vorschein komme". Diese Angabe von der spontanen Entstehung des Feuers durch Reibung zweier Stämme oder Aeste aneinander infolge Bewegung durch den Sturm kann aber unmöglich auf Beobachtung beruhen; denn der Wind vermag nicht zwei dürre Holzteile eines Waldes so rasch, so lange und so regelmäßig aufeinander hin und her zu reiben, daß sie in Glut geraten; es handelt sich hier vielmehr um eine traditionell wiedergegebene Sage, die ich schon bei Thukydides (2, 77) mit den Worten uns aufbewahrt finde: „ἤδη γὰρ ἐν ὄρεσιν ὕλη τριφθεῖσα ὑπ ἀνέμων πρὸς αὐτὴν ἀπὸ ταὐτομάτου πῦρ καὶ φλόγα ἄπαυστον ἀνῆκεν": „es kam schon vor, daß im Gebirge Holz, das vom Sturm aufeinandergerieben wurde, von sich aus unauslöschliches Feuer aufflammen ließ." Es nahm aber diese Vorstellung ihren Ausgang von den schon vorhandenen Reibefeuerzeugen, man erklärte sich so die freie Entstehung des Feuers, vergaß dabei aber die viel näher liegende und sicher und oft zu beobachtende Entstehung des Feuers durch zündende Blitze. So geschah z. B. noch unlängst, am 29. Juli 1921, nach Zeitungsbericht ein Waldbrand bei Remüs im Unterengadin „bei einem strichweisen Gewitter mit nur geringen Niederschlägen". Das Reibefeuerzeug aber entstand gewiß durch die sehr leicht anzustellende Beobachtung, daß Reibung überhaupt Wärme erzeugt, man braucht sich ja nur die Hände aneinander zu reiben, um das zu erfahren, sowie daß beim energischen und geduldigen Reiben zweier trockener und harter Hölzer aufeinander Glut zum Vorschein kam. Diese Erfahrung formte man dann durch falschen Schluß zur Entstehung des Feuers im vom Winde bewegten Walde um, indem man es natürlich unterließ, den Vorgang empirisch zu prüfen, was auch zu keinem Ergebnis geführt hätte

Neben dem funkenspendenden Feuerholze war der funkenspendende Stein, der Feuerstein, eine künstliche Quelle des Urfeuers, die gewiß schon bei der ersten Zurichtung von Feuersteinwerkzeugen entdeckt worden ist: „So wird von den Odschibwäs berichtet, daß sie bei dem Opfer sich nur der Flamme bedienen, die dem Feuerstein entlockt ist" (79, 55).

Eine weitere natürliche Feuerquelle bildet der Vulkan. Diese Berge dachte man sich vom Feuergotte, der ja zugleich der Feuerbringer war, bewohnt (z. B. Aisch. Prom. 365 ff.), die in ihnen lodernde Esse von ihm entzündet; er selbst ist aber zugleich Blitz- und Sonnengott, und so führt auch diese Feuerquelle in der religiösen Vorstellung auf die Sonne, als die allmächtige Urgottheit, zurück. —

Den antiken Griechen war Hermes dasselbe, was Siwa den modernen indischen Lingaiten, und phallische Idole sind ebenso sichere Wegweiser für die Verbreitung des Sonnenkultes über alle Völkerschaften hin wie die Symbole des Kreuzes, der Swastika und des Triquetrum.

Der Phallos ist apotropäisch, als Symbol des Sonnengottes verscheucht er, wie dieser selbst, die bösen Dämonen und das drohende Uebel des bösen Blickes, und darin erkenne ich den Grund der folgenden antiken Sitte: Es fanden sich in Griechenland da und dort an Wegen Steinhaufen, auf die jeder Vorübergehende einen Stein zu werfen hatte, und auf deren Spitze ein Hermesphallos aufgepflanzt war. Deshalb deutete man diese Haufen als dem Hermes geheiligt, man nannte sie ἑρμαῖα, was zwar mit ἕρμα, Hügel, zusammenhängt, die Volksetymologie aber verschmolz ἕρμα und Ἑρμῆς zu ἑρμαῖα, nachdem die Steinhaufen, welche ursprünglich zweifellos keine Hermen trugen, auf vielleicht priesterliche Anordnung hin mit Hermenphallen geweiht worden waren. Wenn nach Preller (97, a, 1, 324) „durch solche Steinhaufen zugleich der praktische Zweck der Wegereinigung erreicht und an Hermes erinnert wurde", so ist dies gewiß nicht der ursprüngliche Sinn dieser auffälligen Erscheinung, die uns noch heutzutage allenthalben entgegentritt. So kamen wir auf unseren Reisen in Celebes wiederholt an solchen Steinhaufen vorbei und beobachteten, wie jeder unserer Lastträger einen Stein vom Boden auflas und ihn darauf hinwarf. Ich glaube, mich bestimmt zu erinnern, daß sie auf unsere Frage, weshalb sie dies täten, zur Antwort gaben: es sei da ein Mord begangen worden und so müsse jeder einen Stein auf den Ort werfen *). Ohne Zweifel ist der Grund dieser Handlung in der Vorstellung zu suchen, daß durch den Steinwurf der den Wanderer bedrohende böse Dämon, der an dieser Stelle haust, getroffen oder doch bedroht werden soll, wodurch er zurückgescheucht wird. Daß nun im antiken Griechenland eine Herme auf den Steinhaufen gepflanzt wurde, erschien als ein weiteres sicheres Mittel der Bannung des schädlichen Geistes. Es waren also nicht die Steinhaufen als solche, die zur Verehrung des Hermes dienten, wie Preller es auffaßt, sondern die vorbei Wandernden bezeugten dem aufgepflanzten Hermessymbol ihre Verehrung, wie es heutzutage mit dem Christussymbol, das im Grunde, wie wir gesehen haben, dasselbe ist, geschieht; wurden doch Hermenbilder, außer mit Distanzangaben, auch mit moralischen Denksprüchen versehen (91 nach Plutarch).

Das Hermessymbol hatte also dieselbe Wirkung, wie in der christlichen Zeit das Kreuz, das ebenfalls mitunter an verrufenen Orten errichtet wird zur Bannung der unsauberen Geister, besonders der aus der heidnischen Zeit stammenden; so wurden heidnische Tempel auf Bergen durch christliche Kirchen ersetzt, in denen das heilige apotropäische Zeichen aufgerichtet war, „Blocksberge" verwandelte man durch Aufpflanzung des Kreuzes in „Kreuzberge", und auf vorgeschichtlichen Menhirs, diesen ebenfalls phallistischen Steinen, errichtete man Kreuze, wie z. B. auf dem berühmten Menhir de Champ-Dolent, Dol (Ille-et-Vilaine), offenbar im Gedanken, den im Stein wohnenden Dämon zu bannen.

Die apotropäische Eigenschaft der Hermen auf den erwähnten Steinhügeln sehe ich durch den antiken Brauch bestätigt, Hermen auf Gräbern aufzustellen (Cic. de leg. 2, 26, 65), wie denn solche auf Melos, Andros und in Aegion auf Gräbern gefunden worden sind (97, b, 1,

---

*) So z. B. auch in Korsika, wofür ich auf die betreffende Angabe in der prächtigen Erzählung Colomba von Prosper Mérimée cap. 9 verweise.

406, A. 3), und das eben auch zur Bannung des im Grabe auf den Vorübergehenden lauernden Dämons; konnte doch Hermes in seiner Eigenschaft als chthonischer Gott die Rachegeister, νεκροδαίμονες, ebensowohl heraufsenden als fernhalten, wenn er darum gebeten wurde (91, Hermes, 791).

Die Herme, wo sie nicht auf einen Steinhügel gepflanzt war, stand doch auf einer erhöhten, ein- oder zweistufigen Basis (s. o. Figur 5, Seite 40), „in deren konventioneller Form sich der ursprüngliche Steinhügel erhalten haben könnte" (91, Hermaia). Dieselbe stufenförmige Basis erkenne ich an vielen unserer heutigen Wegekreuze.

Hier ist eine weitere Bemerkung über die Hermaia einzuschalten. J. G. Frazer (34, 1, 2, 8 ff.) hat eine Menge von Notizen über solche Steinhaufen aus der Reiseliteratur zusammengestellt und damit ihre allgemeine Verbreitung in der Alten und Neuen Welt, oder, wie ich das nenne, ihre globale Verbreitung, nachgewiesen. Was nun ihre Bedeutung anlangt, so sprechen wohl viele Zeugnisse für die oben von mir wiedergegebene Auffassung; aber daneben hat auch die Vorstellung Bestand, daß der Wanderer mit dem Stein, oder auch mit einem anderen Gegenstand (Stock, Gras, Blatt), den er auf den Haufen wirft, seine Müdigkeit von sich tut. Wenn nun Frazer diese letztere Vorstellung für die ursprüngliche hält im Gegensatz zu der ersteren, indem er schreibt (l. c., 30): „The original idea is the transference of evil from man to a material substance which he can cast from him like an outworn garment", so kann ich ihm darin nicht beitreten, da diese Vorstellung mir weniger einfach scheint, als die, daß der Dämon, der den Steinhaufen bewohnt, ja vielleicht wohl gar auf ihm sitzend gedacht wird, durch den hingeworfenen Stein getroffen und zurückgescheucht werde. Die Anschauung, daß man mit einem geworfenen Gegenstand einen Dämon auf das empfindlichste treffen kann, ist und war von jeher im Orient ganz allgemein, ich erinnere nur an die Geschichte des Kaufmanns mit dem Geist in Tausend und Eine Nacht, der mit einem fortgeworfenen Dattelkern unwissentlich einen Dämon auf den Tod getroffen hatte, wobei die dichterische Ausschmückung nichts zur Sache tut, es ist dabei nur von Wichtigkeit, daß nach naiver Vorstellung es eines ganz unbedeutenden Gegenstandes bedarf, wie es ein Dattelkern ist, um einen Dämon empfindlich zu treffen. Wenn ferner die Mekkapilger an einem gewissen Tag Steine auf einen Haufen werfen müssen, wozu Frazer (l. c., 24) sich folgendermaßen ausspricht: „The original idea may perhaps have been that the pilgrims cleanse themselves by transfering their ceremonial impurity to the stones which they fling to the heap", so halte ich dagegen die Tradition für das ursprüngliche, derzufolge: „Mohammed here drove away the devil with a shower of stones." Dieses Steinwerfen hat im Mohammedanismus in bestimmten Fällen offenbar rein rituelle Form angenommen*).

Wenn Frazer (l. c., 24) eine Erklärung der Hermaia gibt, die sich auf einen von Eustathius überlieferten Mythos gründet, wonach Hermes

*) Frazer (l. c., 21) gibt den merkwürdigen Bericht von E. Doutté wieder, wonach in Marokko sich ein Steinhaufen von enormer Größe befinde „shaped like a pyramid several hundred of feet high". Wenn nun aber diese Pyramide, wie man aus dem Zusammenhang der Darstellung annehmen muß, infolge des Daraufwerfens von Steinen durch die mohammedanischen Pilger entstanden sein soll, so ist es unmöglich einzusehen, wie diese Leute ihre Steine auf jene Pyramidenhöhe hinaufgebracht haben, und es mag einer ausrechnen, welche Zahl die Menge der zur Aufschichtung dieses „mehrere hundert Fuß hohen" Steinhaufens nötigen Handsteine betragen muß und wie viele fromme Pilger dort hinaufklettern mußten, um ihren Stein zu deponieren, bis die besagte Höhe des Haufens erreicht war. Ich kenne das Werk von Doutté nicht, vermute aber ein Mißverständnis oder einen Druckfehler; immerhin wäre es interessant zu erfahren, was es mit jenem pyramidalen Haufen von Steinen tatsächlich auf sich hat.

wegen der Ermordung des Argos von den Göttern gesteinigt wurde, so daß es einen Haufen gab, und daß deshalb die Steinwürfe der Wanderer auf die Hermaia eigentlich dem Hermes selbst gelten — so wenigstens verstehe ich die Stelle — so halte ich diese Sage für die Sitte des Steinwerfens bei den alten Griechen nicht für maßgebend, da ihnen ja Hermes ein Uebel abwehrender hochverehrter Gott war, den der Mensch gewiß nicht steinigen durfte; sondern ich glaube, daß der erwähnte Mythos aus dem schon vorhandenen uralten Gebrauch entstand, den Dämon eines Gemordeten mit Steinwürfen zu verscheuchen, und daß in diesem Fall die Steinwürfe der Götter nicht dem Hermes galten, vielmehr dem Dämon des getöteten Argos, „den im Tode selbst nicht die Erde birgt" (Aisch. Prom. 571).

Wenn ein Wanderer mit irgend einem Gegenstand, z. B. einem Stein, seine Müdigkeit von sich wirft, und zwar auf einen schon vorhandenen Steinhaufen, so halte ich das für eine Kombination von Krankheitszauber und Verscheuchung des ihn bedrohenden, im Haufen lauernden Dämons; denn wenn ein solcher Wanderer das Schmerzgefühl großer Ermüdung hat, mag er wohl glauben, von einem quälenden Dämon besessen zu sein, den er, wie sich angegeben findet, durch Reiben seines Körpers mit einem Stein in diesen hineinzaubert, worauf er den nun vom Krankheitsdämon besessenen Stein auf den verrufenen Hügel wirft, zugleich den im Haufen auf ihn lauernden Dämon zurückscheuchend. Es wäre offenbar gegen die gute Sitte, den Stein einfach fortzuwerfen, da dies Vorübergehenden die Gefahr bringen könnte, vom Krankheitsdämon, der am Stein haftet, besprungen zu werden; deshalb wird der Stein auf einen schon verwunschenen Haufen geworfen, gegen dessen Dämon, resp. dessen Dämonen — denn durch Hinzufügung der Krankheitsdämonen repräsentiert er eine ganze Versammlung von bösen Geistern — jeder Vorübergehende sich durch Hinwerfen eines Steines schützt. Diese Kombination von Bannung eines quälenden Dämons in einen Gegenstand und mit diesem in einen verrufenen Steinhaufen einerseits und Schutz vor dem daselbst lauernden Dämon durch das Daraufwerfen des vom Krankheitsdämon besessenen Gegenstandes andererseits ist aber, wie aus Frazers Feststellungen hervorgeht, ebenfalls sehr alt und allgemein verbreitet, wie überhaupt die ganze Erscheinung, soweit sie sich ausschließlich auf den Steinhaufen und nicht auch auf ein auf demselben errichtetes Idol bezieht, dem ursprünglichen Religionsgebiete des Dämonismus angehört und nicht dem späteren des Heliotheismus.

Die Weihung des verrufenen Hügels durch ein Hermeszeichen, sei es nun Pfahl oder kreuzartige Herme, ist schon alt; denn in der Odyssee (16, 471) ist schon ein Ἕρμαιος λόφος erwähnt; aber wie der Dämonismus älter ist als der Heliotheismus, welch letzterer im vorliegenden Falle durch Hermes repräsentiert wird, so ist auch der Steinhaufen als solcher älter als das ihm aufgesetzte Zeichen.

Die ursprünglichste Anschauung, welche zur Errichtung eines Steinhaufens über einer Leiche führte, war zweifellos diese, den Toten selbst am Wiederkommen zu verhindern; dazu gesellte sich später die Furcht vor dem Dämon, welche an dem Haufen hängen blieb, und darum werden diese noch fortwährend mit Steinen beworfen. (Zur Errichtung von Steinhaufen über Hingerichteten vergl. Jos. 7, 26; 8, 29; 2 Sam. 18, 17.)

Die Uebertragung des Krankheitsdämons in den Gegenstand wird, wie Frazer feststellt, dadurch befördert, daß auf den Gegenstand gespien wird; als Erklärung fügt er bei (l. c. part. VI, 11): „The practice of spit-

ting on the stone which the wayfarer lays on the pile is probably a mode of transferring his fatigue the more effectually to the material vehicle which is to rid him of it." Ich erinnere aber daran, daß der Speichel nach antiker Anschauung heilende Wirkung hatte, man heilte damit Blinde (Ev. Mar. 8, 23; Ev. Jo. 9, 6; Tac. Hist. 4, 81; Suet. Vesp. 7; Dio Cassius 66, 8); er hatte auch apotropäische Wirkung: man spuckte vor Kranken aus, um nicht angesteckt, d. h. vom Krankheitsdämon befallen zu werden (Hi. 30, 10; 30, 412), und er diente als abwehrendes Mittel gegen fascinatio, den bösen Blick, den bösen Dämon, (Plin. 28, 35 ff). Uebrigens fällt im Sinne des Dämonismus die heilende Wirkung mit der apotropäischen zusammen.

Hieher gehört wohl auch die Erfahrung, die wir in Celebes gemacht hatten: Als unser Führer einen Vogelschrei hörte, der ihm nicht gefiel, spuckte er auf einen rasch abgerissenen Grashalm und warf ihn wieder fort, allerdings mit der eigentümlichen Begründung, daß wir die Warnung befolgt, unsere Reise unterbrochen und hier die Nacht zugebracht hätten (114, a, 2, 13); also eine Täuschung des im Vogel verkörperten Dämons, aber doch von apotropäischer Wirkung.

Diese apotropäische Wirkung des Speichels ist zweifellos darin begründet, daß im allgemeinen die Sekrete des Kopfes reinigend, d. h. apotropäisch und heilend sind, weil der Kopf dem Sonnengotte und damit dem Abwehrer der Dämonen zugewendet ist, wogegen die Se- und Exkrete des unteren Körperteiles verunreinigend sind, weil dieser dem Hades, dem Wohnort der Dämonen, zugewendet ist, die nach einem bis heute festgehaltenen Glauben sich von Exkrementen nähren. Darum verunreinigt auch Samen und Menstrualblut, d. h. zieht die Dämonen an (dazu 116, 187 f.).

Pausanias (8, 34, 3) sah ein Hermaion mit Hermesstele darauf als Grenzmarke zwischen Messenien und Arkadien; diese Steinhaufen mit aufgesetzter Herme stellten also auch Grenzmarken dar; ich habe aber Grund zu vermuten, daß solche Grenzsetzungen als heilige Handlungen ursprünglich mit Menschenopfer verbunden waren, und Orte, wo ein Mensch als Opfer dem Gotte geschlachtet wurde, standen unter Verruf, wie wir das auf unseren Reisen in Celebes erfahren haben. Das Menschenopfer, das ja ursprünglich bei keiner feierlichen Handlung fehlen durfte, wurde dem Gotte der Fruchtbarkeit, der zugleich Gott der Landes- und Feldgrenzen ist, dargebracht, und diese Vorstellung verknüpfte die Handlung des Steinwerfens gegen den Dämon mit der Verehrung des Gottes. Dieser Gott ist aber offenbar derselbe, was bei den Römern der Terminus war, der ebenfalls durch einen Pfahl oder einen länglichen Stein, d. h. also einen Phallos, repräsentierte Feld- und Grenzgott.

Denn Terminus ist durchaus kein abstrakter Begriff, sondern ist gleich Jupiter terminus, gleich Ζεὺς ὅριος oder allgemein θεὸς ὅριος (Plut. Numa 16); sein Idol, ein Stein, stand zugleich mit dem des Jupiter im capitolinischen Tempel des letzteren; über ihm war im Dache eine Oeffnung angebracht (Serv. Aen. 9, 448), da dem Terminus nur unter freiem Himmel Opfer dargebracht werden durften. Jupiter wurde also in ein und demselben Tempel ebensowohl in Gestalt eines phallischen Steinidols als in der jüngeren Darstellung der Statue verehrt, war doch nach der Sage Terminus schon da, bevor Jupiter eintraf.

Als Grenzgott wird nun aber Terminus mit Hermes identisch, wie denn „Jupiter terminus auf römischen Familienmünzen als Herme mit stark gelocktem Haupthaar und gleichem Bart, auf einer aus der Gegend von Ravenna erhaltenen Herme sogar mit den Merkmalen beider

Geschlechter, also nach Art der griechischen Hermaphroditen, dargestellt wird" (96, 1, 255 f., vergl. Abbildung und Erklärung bei 78, 2, t. 56, f. 710). Wir werden noch sehen, daß der Hermaphroditismus als eines der Kennzeichen verborgener Dyas des Sonnengottes zu gelten hat.

Terminus, der Grenzstein oder Grenzpfahl, sive lapis, sive stipes (Ov. f. 2, 641), auch scherzhafte Bezeichnung des männlichen Gliedes (37 nach Pompon. Com. 126), ist also das phallistische Symbol für den Sonnengott, ob dieser nun Hermes oder Jupiter oder Thorr (66, 213) oder irgend einer der vielen anderen sei, und keineswegs ein vom Grenzstein als Gegenstand erst abgeleiteter Gottesbegriff, wie Mommsen, Roscher, Wissowa u. a. m. es auffassen, so wenig wie Vesta aus dem Herd, Janus aus der Tür abgeleitet werden darf. Es scheint auch hier, wie bei der Ableitung Janus von janua, Ovid Veranlassung zu der Auffassung gegeben zu haben, als wäre der Gott Terminus nur ein beseelter Grenzstein oder -pfahl gewesen, insofern er ihm nur ein numen, was gleich ist dem griechischen δαίμων, zuteilte; er redet den Terminus nämlich mit den Worten an (f. 2, 641 f.):

> Termine, sive lapis sive es defossus in agro
> stipes, ab antiquis tu quoque numen habes,

und wenn er ihn auch sanctus Terminus (l. c. 658) nennt, so war er ihm doch offenbar kein Hauptgott wie etwa Jupiter, sondern nur ein beseelter Stein oder Pfahl; aber wie es mit den religionsgeschichtlichen Kenntnissen von Ovid beschaffen war, haben wir bei Janus (s. o. Seite 13; 36) gesehen, und seine hier nur auf das nächste beschränkten Gesichtspunkte fallen für die vergleichende Religionsgeschichte außer Betracht, die vielmehr den Gott Terminus mit Hermes, sowie mit den anderen Sonnengöttern identifiziert und ihn so aus dem niederen Dämonismus in den höheren Theismus, speziell Heliotheismus, erhebt.

Ich habe oben der Vermutung Ausdruck gegeben, daß ursprünglich dem Hermes als ὅριος Menschenopfer dargebracht worden seien; denn „für Tanagra war die Erinnerung an Menschenopfer (Knaben und Mädchen) an Hermes noch lebendig" (91, Hermes; 97, b, 1, 416, A. 1). Dem Gotte Terminus aber wurden noch zur Zeit des Ovid (f. 2, 655 f.) und Plutarch (Numa 16) Tieropfer gebracht, die stets bei fortgeschrittener Kultur frühere Menschenopfer abzulösen pflegen. Wenn Plutarch beifügt, Numa habe nur unblutige Opfer an Terminus erlaubt, so ist das ganz sagenhaft. Es findet sich bei Plinius (n. h. 30, 12, 13) die Feststellung, daß in Italien Menschenopfer bis zum 657. Jahre Roms (96 a. C.) stattgefunden haben; „bis zu jener Zeit geschahen sie öffentlich als eine heilige, entsetzliche Feier; ja, es galt für höchst religiös, einen Menschen zu töten, und für höchst heilbringend, ihn zu verzehren". Im genannten Jahre wurden die Menschenopfer durch Senatsbeschluß abgeschafft.

Ich erinnere noch, daß außer Hermes auch seine Söhne Pan und Priapos ityphallisch dargestellt wurden, als Söhne des Sonnengottes mit ihm identisch, der Sohn des alten Sonnengottes ist die neue Sonne; ferner finden sich Zeus und Dionysos oder Bakchos gelegentlich ityphallisch dargestellt (97, a, 1, 311); da Dionysos ebenso wie Hermes für den Vater des Priapos galt, so erscheinen diese beiden Hauptgötter schon durch diesen Umstand mit einander identifiziert, und dasselbe läßt sich von Zeus, Apollon und Hermes sagen, da jeder von ihnen als Vater des Pan galt (97, a, 1, 616), so daß wir die folgenden Gleichsetzungen erhalten: Hermes=Zeus=Dionysos=Apollon=Priapos=Pan.

Apollon ferner wurde als ἀγυιεύς und θυραῖος, als Schirmgott der Straßen und Häuser, in Gestalt eines Pfahles, eines Phallos also, verehrt

(s. o. Seite 14), und er fällt schon dadurch mit den phallischen Hermen, die vor vielen Häusern standen, zusammen. Die Sonnengötter Janus, Hermes und Apollon stehen eben zugleich als Fruchtbarkeits- und Zeugungsgötter in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Kindersegen, also mit der Familie und dem Glück des Hauses.

Bei Aristophanes (pax 179) ferner erscheint Hermes als Himmelspförtner, also ganz wie Janus; und daß er, wie dieser, mit zwei Gesichtern als Ἑρμῆς διπρόσωπος oder δικέφαλος dargestellt wurde, wissen wir schon aus dem oben (Seite 32) wiedergegebenen Berichte des Plinius, wonach Augustus eine solche Herme nach Rom brachte, wo man sie allgemein für einen Janus hielt.

Wie Usener (142, 354) hervorhebt, wurde Lukian (Jupp. trag. 43) durch die Zweischneidigkeit und Doppelseitigkeit der Orakelsprüche an Hermen mit gleichartigem doppeltem Kopf erinnert; umso seltsamer, ja fast unerklärlich, erscheint im Hinblick darauf die Tatsache, daß man noch zur Zeit des Augustus von griechischen Doppelhermen nichts wußte.

Es ist demnach unzutreffend, wenn Usener (142, 353) schreibt: „Als mit der Kunst sich künstlerisches Gefühl bei den Griechen entwickelte, konnten Mißbildungen, wie diese Menschengestalten mit doppeltem Kopf, nicht länger Bestand halten;“ vielmehr nahm auch die höchste Kunst an solchen Darstellungen nicht den geringsten Anstoß, wie ja eben die Doppelherme, die Augustus nach Rom brachte und die man dem Skopas oder Praxiteles zuschrieb, beweist; denn die Dyas war durch die Religion geheiligt, indem sie wie die Trias und Tetras auf uralter Vorstellung beruhte. —

„Nicht allein einköpfige Hermen gab es in Athen, sondern auch zwei-, drei-, ja vierköpfige Bilder des Gottes, je nachdem der Gott an einer Straße oder an Kreuzwegen aufgestellt war“ (138, 57); diese Hermen: δικέφαλος, τρικέφαλος und τετρακέφαλος stellen den Gott als Dyas, Trias und Tetras neben der gewöhnlichen Monas vor und bilden eine vollständige Parallele zu Janus, vorausgesetzt, daß man meine Deutung des Tricipitinus auf Janus gelten läßt (s. o. Seite 32).

„Aus einer Ortsangabe des Redners Isaios,“ schreibt Usener (140, 167), „kennen wir einen Ἑρμῆς τρικέφαλος, der in der Zeit der Peisistratiden an einem Wege aufgestellt war. Wenn Aristophanes im Triphales von einem dreiköpfigen Hermes sprach, so war das nicht bloß, wie die alten Erklärer angeben, launige Verdrehung des vierköpfigen Hermes, der an einem Kreuzweg des Kerameikos stand.“ So wurde denn auch zu Nonakris in Arkadien Hermes als dreiköpfiger Gott verehrt (140, 167).

Weitere Belege für die Auffassung des Hermes als Trias sehe ich in den folgenden Einzelheiten: Der bekannte Stab des Gottes wird im erwähnten homerischen Hymnos (Seite 73) als τριπέτηλος dreisprossig, bezeichnet. Darüber ein paar kurze Worte: Die Dreisprossigkeit bestätigt sich nicht auf bildlichen Darstellungen, deren ältere vielmehr den Stab als Zwiesel erscheinen lassen, als zweisprossige Gabel also, die jüngeren lassen die bekannten Schlangen erkennen und zeigen den Stab bisweilen mit Flügeln versehen. Schon J. Grimm (47, 928) spricht die Vermutung aus, daß dieser Stab, der alles, was er berührt, in Gold verwandelt, dasselbe sei wie die Wünschelrute, und es findet sich angedeutet, daß die Schlangen erst später hinzugekommen seien, ein Umstand, der zuerst von Boettger (Amalth., 1, 104 nach Jan, Anm. zu Macr. S. 1, 19, 16) hervorgehoben und der auch von Preller betont wird (97, a, 1, 333 ff.), obschon dieser zugibt, daß die Schlangen ausnahmsweise auch

auf altertümlichen Vasenbildern zu sehen seien, wenn auch in ungewöhnlicher Gestalt. Kuhn (66, 211) erweitert die Bedeutung des Hermesstabes noch dahin, daß er auch das Bohrholz des Feuerbohrers darstelle, da ja Hermes ebenso wie Prometheus und Hephaistos als Erfinder desselben galt (s. o. Seite 73). Der Hermesstab ist eben das Szepter des Gottes (Il. 16, 103) und stellt wie dieses überhaupt fürs erste den Blitz dar, die ursprünglichste Waffe des Sonnengottes. Damit verband sich der den Feuerfunken erzeugende Stab, das Bohrholz des Feuerzeuges, das, wie schon ausgeführt, auch phallistische Bedeutung hat, und aus der Vorstellung, daß der Blitz verborgene Quellen eröffnet, ging ferner die Eigenschaft des Stabes als Wünschelrute hervor, mit welcher auch der ebenfalls mit Eigenschaften des Sonnengottes bekleidete Mose an den Felsen schlug, um eine Quelle, der Sonnengott Dionysos, um mit seinem Thyrsosstab außer Wasser auch Wein, Milch und Honig, Poseidon, um mit seinem Dreizack eine Quelle aus dem Felsen (112 Poseidon) hervorsprudeln zu lassen, all das auf Grund derselben Vorstellung, wie Zeus für den von Durst gequälten Herakles durch einen Blitzstrahl eine Quelle schuf (112, Bellerophon, aut. Rapp). Vielleicht stellt der von zwei Schlangen umwundene Stab symbolisch eine Trias dar, analog wie die von zwei Schlangen flankierte altägyptische Sonnenscheibe von Edfu; aber ich lasse diese Frage offen, da es zur Lösung derselben noch weiterer archäologischer Nachforschungen bedarf.

Weiter verfertigte Hermes nach Diodor (1, 16) eine dreisaitige Leier in Nachahmung der drei Jahreszeiten Frühling, Sommer und Winter oder also, nach den Aspekten bezeichnet, Morgen, Mittag und Abend. Sodann wurde in Athen eine Art Allerseelenfest für den chthonischen Hermes und die Geister der Verstorbenen gefeiert, und zwar am dritten Tage des Festes der Anthesterien, jenes dreitägigen Blumenfestes des Dionysos Ende Februar; endlich wurde dem Hermes am dreißigsten Tage nach einem Todesfall ein Opfer dargebracht (97, b, 1, 406, A. 2). In diesen Dreizahlen dürfen wir gewiß ebenfalls die Vorstellung des Hermes als Trias erkennen, in der Dreizahl des Blumenfestes dieselbe auch für den ihm äquivalenten Dionysos.

Vierköpfig als Ἑρμῆς τετρακέφαλος erschien der Gott im Kerameikos, wie erwähnt, und zwar in einem Bildwerk des Telesarchides (48, 1322).

Es steht fest, daß die Hermen, mit Ausnahme der dreigesichtigen, vierflächig zugehauen waren, und es muß das einen bestimmten Grund haben: Da die Herme, wie wir dargetan haben, unmittelbar aus einem Kreuz hervorgegangen ist, ja dasselbe zum Teil noch darstellt und dieses das Symbol des Sonnengottes ist, so sehe ich in den vier Flächen die vier Haupthimmelsrichtungen symbolisiert und glaube somit, daß diese vierflächigen Hermen wie die ihnen entsprechenden Janusidole orientiert aufgestellt waren: Die eingesichtige Herme wendete ihr Gesicht nach Norden, wie die Sonne als Monas, und an ihr deuteten die Enden des Querbalkens nach Ost und West; die zweigesichtige hatte ihre Gesichter nach Ost und West gerichtet, wie der zweigesichtige Janus nach dem Zeugnis Ovids (oben Seite 8), die viergesichtige nach allen vier Hauptrichtungen. Ich schließe mich somit der Auffassung des Macrobius (1, 19, 14) an, der er mit folgenden Worten Ausdruck gibt: „Pleraque simulachra Mercurii quadrato statu figurantur, solo capite insignata et virilibus erectis: quae figura significat solem mundi esse caput et rerum satorem. Quattuor latera eadem ratione finguntur qua et tetrachordum Mercurio creditur attributum. Quippe significat hic numerus totidem plagas mundi."

Diese Stelle ist in mehrfacher Beziehung bedeutungsvoll: Macrobius sieht in Hermes den Sonnengott, und in den einköpfigen aber vierseitig zugehauenen und ityphallischen Hermen findet er den geheimen Sinn, daß Sol das Haupt der Welt und der Erzeuger aller Dinge sei. Die vier Flächen bezeichnen die vier Himmelsgegenden und deshalb habe Hermes auch den Tetrachord als Attribut, ein Punkt, worauf ich zurückkommen werde. Gerade aber die Feststellung des Macrobius, daß die Vierflächigkeit des Sonnengottes Hermes die vier Himmelsgegenden „totidem plagas mundi" bedeute, scheint mir an und für sich schon beweisend für meine Auffassung, daß die ein-, zwei- und viergesichtigen Hermen orientiert aufgestellt waren, wie die entsprechenden Janusbildsäulen. In der antiken Erklärung der Viergesichtigkeit und -flächigkeit der Hermentetras als Ausdruck der vier Himmelsgegenden erkenne ich aber einen Nachklang der ursprünglichen Auffassung von den vier Aspekten des nach N, S, O und W zugleich blickenden Sonnengottes.

Anders verhält sich die Sache mit den dreigesichtigen Hermen. Obgleich von diesen keine erhalten sind, so kennen wir doch solche vom weiblichen Gegenstück des chthonischen Hermes, der Hekate, die noch im besonderen zu behandeln sein wird, und diese zeigen uns, daß, wenigstens bei den meisten, die drei Gesichter oder Köpfe im Sinne eines gleichseitigen Dreiecks angeordnet waren, woraus wir über die Vorstellung der Dreieinigkeit weiteres Licht bekommen: Während die Zweieinigkeit nur nach vorne und hinten, also nach W und O schauen konnte, überblickte die Dreieinigkeit fast den ganzen Horizont, wenn nur ein Gesicht nach N, die andern je nach SO und SW gerichtet waren, und diese Anordnung führte dann zur Heiligung des gleichseitigen Dreiecks, dem wir als symbolischem Ausdruck der Trias auch in der christlichen Religion begegnen. Die restlose Ueberblickung des gesamten Horizontes, besonders für südliche Völker von Wichtigkeit, ergab sich aber erst durch die Tetras. Bei den Pythagoräern gewannen die ersten vier Zahlen eine mystische Bedeutung, die zweifellos in der Vorstellung der vier Sonnenaspekte wurzelt, die Monas war Punkt, die Dyas Gerade, die Trias Dreieck, die Tetras Quadrat.

Die von P r e l l e r (97 a, 1, 325) und andern vertretene Anschauung, daß die Mehrgesichtigkeit ihre Ursache in den Kreuzwegen habe, an denen diese Hermen aufgestellt wurden, fällt dahin, wenn sie orientiert gesetzt waren, was soviel wie gewiß ist, da die Janussäulen, ihre römischen Gegenbilder, es sicher waren, und insofern uns auch von diesen berichtet wird, sie seien gelegentlich an Kreuzwegen aufgestellt gewesen. „Dem Janus als rector viarum (Macr. 1, 9, 7), dem zu Ehren auf den belebtesten Straßen jani, auf den Kreuzwegen jani quadrifrontes mit doppelköpfigen oder vierköpfigen Janusbildern errichtet waren, ist der Wegegott Hermes vergleichbar, der ebenfalls oft mehrköpfig dargestellt wurde" (112, Janus, 46). Außerdem sind zweigesichtige Hermen durch das Vorbild von Kreuzwegen überhaupt nicht erklärbar, auch nicht durch das von geraden Straßen; denn für solche hätte eine eingesichtige vollständig genügt.

Es war also besonders die Zahl 4, die Tetras, dem Gotte Hermes heilig, wie Plutarch (Symp. 9, 3, 2) es feststellt mit den Worten: „Ἑρμεῖ δὲ μάλιστα τῶν ἀριθμῶν ἡ τετρὰς ἀνάκειται", weshalb er auch geradezu Ἑρμῆς τετράγωνος genannt wurde (48, 1334). Nicht nur, daß seine Säulen vierseitige Gestalt haben, sondern er ist auch am vierten Tag des Monats geboren, vier Stunden alt springt er aus der Wiege (Meyer Konv. L. Hermes), am vierten Tage wird ihm geopfert (48, 1322), in Argos führte

der vierte Monat seinen Namen (97 b, 391), und er ist der Erfinder des Tetrachord, eines Musikinstrumentes mit vier Saiten (Macr. l. c.), ursprünglich eine Schildkrötenschale, „testudo aurea" (Hor. od. 4, 3, 17), unter der ich das Bild der Sonne vermute, durch die vier Saiten als Tetras gekennzeichnet. Daß dieses Attribut auch dreisaitig, als Trichord, vorkommt, habe ich oben erwähnt.

Wenn Hermes ferner die Schildkrötenleier mit Anbruch der Nacht in seine Wiege legt (97 b, 1, 391), so erkenne ich darin eine von den vielen primitivsten Vorstellungen des Sonnenunterganges und des Unsichtbarwerdens der Sonne während der Nacht, wozu ich eine Analogie in der Sage eines zentral-australischen Stammes finde, wonach die Sonne bei ihrer täglichen Rückkehr auf der Erdoberfläche von West nach Ost von einem Menschen unter die Achselhöhle genommen wird (132, 16) *). Dieser Mensch fällt meiner Ansicht nach mit Hermes im obigen Sinne zusammen, also mit dem Sonnengott; es ist primitiver Sonnenkultmythos, der zu den australischen Eingeborenen sich ausbreitete, ohne von ihnen verstanden zu werden: „Die Schwarzen vermochten keine Erklärung zu geben." Solchen Ausstrahlungen des bei höheren Völkern entstandenen Sonnenkultes in die religiösen Anschauungskreise primitiverer Stämme begegnen wir bei darauf gerichteter Nachforschung in Menge.

In Beziehung auf die obige Gleichsetzung der Sonne mit der Schildkröte erinnere ich noch daran, daß der Sonnengott Vishnu sich nach einem indisch-phantastischen Mythos als Schildkröte inkarniert; auch ist die Schildkröte ein phallistisches Symbol und wird auch in dieser Beziehung Emblem des Sonnengottes (49, 2, 360 f.).

Das Heptachord des Hermes Demiurgos und des Apollon (Macr. l. c.) halte ich für ein späteres, auf Astralreligion, die sieben Planeten, gegründetes Symbol.

Bei Hermes wurde die Heiligkeit der Dreizahl, die Trias, von der Heiligkeit der Vierzahl, der Tetras, überwogen, wie bei Janus von der Heiligkeit der Zweizahl, der Dyas; mit anderen Worten: Bei Hermes überwiegt die Tetras, bei Janus die Dyas die anderen Aspekte, die indessen bei beiden keineswegs fehlen, wir finden bei Janus und bei Hermes die lückenlose Tetramerie; denn es ist immer im Auge zu behalten, daß von frühester Zeit an alle vier Aspekte feststanden, ferner, daß die Mehrgesichtigkeit von Götterbildern mit nichten eine Mehrzahl von Göttern darstellen soll, vielmehr stets nur ein und denselben Gott, eine Monas in den 1 — 4 Aspekten. Darum handelt es sich anfänglich nur um 1—4-Gesichtigkeit und nicht um Loslösung von ebensovielen Köpfen; eine solche trat erst sekundär auf, und ein noch weiterer Schritt bestand dann in der sukzessive von oben nach unten erfolgenden Loslösung von Vollfiguren, die in der entsprechenden Zahl zusammengruppiert wurden. Dennoch konnte selbst in diesem Falle die Vorstellung der Einheit festgehalten werden, wie wir bei der christlichen Trias sehen werden und wie dies auch für die vor- und außerchristliche Multiplizität der Gotteseinheit gilt.

2. *Argos und verwandte griechische Göttergestalten.*

Nachdem es uns nun gelungen ist, die Multiplizität der Gottesvorstellung in zwei Varianten des ursprünglichen Sonnengottes, nämlich bei Janus und Hermes, lückenlos nachzuweisen und auch in den

*) Eine seltsame Parallele zu dieser Sage findet sich bei den Buschmännern, wonach „die Sonne zuerst als Mann auf der Erde lebte und aus der Achselhöhle Licht ausstrahlte" (100, 1, 78).

Symbolen des Sonnengottes dieselbe merkwürdige Erscheinung aufzuzeigen, werden wir uns im weiteren meist nur mit Fragmenten dieser Mehrfaltigkeit begnügen müssen, wie sie sich bei anderen Varianten des Urgottes erhalten haben. Es ist dabei aber von vornherein nicht außer Acht zu lassen, daß wir zahlreiche Gleichsetzungen mit Janus und Hermes bereits festzustellen hatten, auf die also dieselbe Multiplizität anzuwenden ist, insofern wir sie eben als spezielle Ausprägungen des all diesen Göttergestalten zu Grunde liegenden Sonnengottes betrachten müssen. Wir wollen nun untersuchen, was sich von Multiplizität noch an weiteren lokalen Hauptgöttern feststellen läßt.

Eine noch lückenlose Tetramerie, wenn auch zum Teil in symbolischer Andeutung, finden wir beim Gotte Argos, der nach übereinstimmendem Urteil mit Zeus zusammenfällt, der nichts anderes ist, als der regionale Zeus der Landschaft Argos (142, 270). Daß er damit auch ursprünglich nichts anderes ist als der Sonnengott, unterliegt keinem Zweifel, hängt doch schon sein Name etymologisch mit ἀργός, glänzend, schimmernd, zusammen, und auch die von ihm erbaute Argo, „das Lichtschiff" (91, Argo) ist das nie fehlende Fahrzeug des Sonnengottes. Argos heißt ferner Panoptes, wie Helios und Zeus (Aisch. Prom. 91; Eum. 1045), weshalb auf gewissen Darstellungen sein ganzer Leib mit Augen bedeckt erscheint, so daß er μυριωπός (Aisch. Prom. 678) wird (siehe unten Figur 44); auf einer Vase von Ruvo ist sogar die ihm verliehene Keule mit Augen besät (142, 352), die natürlich dem Blitzszepter aller Sonnengötter entspricht und darum als Repräsentant des Blitzes, resp. Blitzgottes selbst wieder als allschauend symbolisiert werden darf. Nach Usener (l. c.) „ist es klar, daß die schon bei Aischylos begegnende Ausstattung mit hundert oder mehr Augen erst aus dem Namen des „Allsehers" heraus sich entwickelt hat".

Zeus Argos, wie wir ihn ruhig nennen dürfen, tritt uns nun zunächst e i n ä u g i g entgegen, und zwar bei Pherekydes (112, Argos 2), und damit als echte M o n a s; denn ein einziges Auge repräsentiert die Sonne wie beim Gotte Helikon mit dem Stirnauge (97, b, 485) oder bei Wodan (Odin), dem einäugigen Sonnengott der Germanen (47, 133). Auch repräsentiert ein einziges Auge zugleich auch den Blitz, wie bei den K y k l o p e n, dieser sekundären Vervielfältigung des ursprünglichen Polyphemos, des „weitbrüllenden", d. h. doch offenbar des mit Donnerstimme begabten Blitzgottes. Bei Hesiod treten die Kyklopen als Trias auf, und zwar mit Namen, die alle an die Gewitterwolke und den Blitz erinnern: Brontes, Steropes und Arges, Donner, Blitz und Glanz. Hieher gehören auch die H e k a t o n c h e i r e n Kottos, Briareos und Gyes, ebenfalls also eine Trias, deren Namen auf Blitz hinweist: Schlag, Gewalt, und in γυής erkenne ich einen Zusammenhang mit γυιός gelähmt (vergl. 97, b, 1, 49, A. 2), und beziehe den Namen auf die Vorstellung des gebrochenen Blitzes und damit der lahmen Blitzgötter, worauf ich zurückkommen werde. Es ist von Bedeutung, daß auch der Kyklop Briareos hundertarmig ist und daß er für stärker galt als sein Vater Poseidon (Il. 1, 404), worin sich die alte Tradition des dem Sonnengott ursprünglich feindlichen Blitzdämons erhalten hat, der zugleich mächtiger ist als jener, ein Punkt, worauf ich gleichfalls zurückkommen werde. Nach Hesiod (th. 1, 147 ff.) waren die Hekatoncheiren Söhne des Uranos, „die dem Vater von Beginn an verhaßt waren", auch eine bedeutungsvolle Stelle im erwähnten Sinne. Die Ausstattung derselben mit fünfzig Köpfen und hundert Armen ist keine ursprüngliche, sondern spätere Phantastik, wie sie entsprechend noch heutzutage in Indien am Werke ist.

Hier ist auch an die Vorstellung zu erinnern, wonach die Sonne das Auge des höchsten Gottes sei, der damit als Monas einäugig wird, wenn nicht der Mond als sein zweites Auge gilt, wie bei Osiris (32, 35). Endlich ist an das einzige Auge des amerikanischen kosmogonischen Adlers zu erinnern (s. o. Seite 54).

Sodann tritt uns Argos als D y a s entgegen, nämlich doppelköpfig auf einer schwarzfigurigen Amphora; auf einem späteren Vasengemälde von Ruvo (Figur 44) hat er ein bärtiges und ein unbärtiges Gesicht (87, 1, 1, 476; Abb. in 21), also entsprechend wie Janus auf gewissen Münzprägungen (s. o. Seite 30).

Zweiköpfig tritt er auf in Sophokles' Satyrspiel Inachos (Fragm. 91, Argos), und Kratinos ließ in einer Komödie Argos Panoptes den Chor zweiköpfig und mit unzähligen Augen bedeckt auftreten (l. c.).

Auf der Burg von Argos wurde ein altes hölzernes Standbild des Zeus verehrt, das ohne Zweifel zum Kult der Hera von Argos gehörte und darum nichts anderes war als Zeus Argos. Dieses hatte drei Augen,



Figur 44: Argos als Dyas, mit Hermes und Jo (Dictionnaire des antiquités, 21).

deren eines sich zwischen den andern auf der Stirn befand (Paus., 2, 24, 3). In dieser Dreiäugigkeit erkenne ich eine symbolisch zusammengezogene T r i a s des Gottes oder, wie Usener (140, 185) es ausdrückt, eine „Verkürzung ursprünglicher Dreileibigkeit", wobei ich freilich vorziehe zu sagen: ursprünglicher Dreigesichtigkeit.

Bei der erwähnten Hesiodischen Kyklopentrias erscheint die Dreiäugigkeit auf drei Individuen verteilt, die einäugig sind, bei den Phorkyaden auf drei mit je einem gemeinsamen Auge (Aisch. Prom. 794 f.): das sind mythologische Varianten. Usener weist in diesem Zusammenhang auch auf den Erysichthon, einen dreiäugigen Apollon, genannt Triopas oder Triops (97, b, 777) und darauf hin, daß die indischen Götter Siwa und Rudra das Epitheton „dreiäugig" hatten (vergl. dazu 70, 140), endlich auf deutsche und slawische Märchen, wo „Dreiäuglein" vorkommen. Es erscheint in diesen letzteren die ursprüngliche heliotheistische Triasvorstellung zu dem als Miniaturmythos zu bezeichnenden Märchen und damit in's winzige zusammengezogen.

Argos hatte aber nach dem Dichter des Aigimios auch vier Augen: τέτρασιν ὀφθάλμοισι ὁρώμενον ἔνθα καὶ ἔνθα (112, Argos, aut. Engelmann), und

damit gewinnen wir die Tetras dieses ursprünglichen Sonnengottes, diese vier Augen deuten die verborgene Viergesichtigkeit symbolisch an, wie die drei Augen die Dreigesichtigkeit.

Overbeck (87, 1, 1, 476) faßt indessen den Aigimios-Vers dahin auf, daß damit die Doppelgesichtigkeit des Argos gemeint sei, und wenn Usener (142, 352), ihm folgend, schreibt: „Zweigesichtig hat ihn der Dichter des Aigimios gedacht, wenn er ihm vier Augen zuschrieb“, so verläßt er damit seine frühere, sicher im wesentlichen richtige Erklärung der Dreiäugigkeit als einer Verkürzung; sie ist aber zweifellos auch auf die Vieräugigkeit anzuwenden; denn hätte der erwähnte Dichter Zweigesichtigkeit im Auge gehabt, so würde er den Argos nach dem Vorbild der Doppelhermen διπρόσωπος oder, wie Sophokles im Inachos, zweiköpfig genannt haben. Ein-, Drei- und Vieräugigkeit kann sehr wohl symbolisch für Ein-, Drei- und Viergesichtigkeit verwendet werden, Zweiäugigkeit aber konnte natürlich nicht zum Symbol von Zweigesichtigkeit werden, da sie ja der Einheit der Person mit ihrer Bilateralität entspricht; man war daher gezwungen, für die Darstellung der Dyas zur Zweigesichtigkeit zu greifen. Daß von einem zweigesichtigen Janus oder Hermes als von einem vieräugigen Janus oder Hermes gesprochen worden wäre, davon findet sich kein Beispiel, und so bezeichnet denn auch Kratinos den Argos ausdrücklich als zweiköpfig (142, 352).

Noch bemerke ich zur Multiplizität der Augen das folgende: Nachdem die Vorstellung aufgetaucht war, daß die Sonne das Auge des Gottes sei, konnten die vier Aspekte derselben nicht mehr als Gesichter dargestellt werden, sondern eben als Augen, und wir erhalten so als sekundäre Vorstellung Wesenheiten mit einem, drei und vier Augen; nur die Dyas war aus dem angegebenen Grunde nicht durch zwei Augen darstellbar.

Wir haben also im Zeus Argos die volle Multiplizität oder Tetramerie vor uns, die Trias und Tetras zwar nur andeutungsweise durch Drei- und Vieräugigkeit, aber ebenso sicher als solche gekennzeichnet, wie die Monas durch ein einziges Kyklopenauge.

Hier ist der Heros Oxylos zu erwähnen, der sich dadurch als lokale Variante des Sonnengottes kennzeichnet, daß er nach Apollodor einäugig (97, a, 2, 282, A. 1), nach Pausanias (5, 3, 5) dreiäugig ist und der als τριόφθαλμος bezeichnet wurde. Ich zitiere dazu folgende Sätze von L. Weniger (112, Oxylos): „Manches in dem ihn umgebenden Sagengewebe deutet auf einen solarischen Heros. So vor allem die merkwürdige Bezeichnung als τριόφθαλμος die an den gleichnamigen Zeus von Argos erinnert und die auch dem Namen des Heliaden Τριόπας oder Τρίοψ nahekommt. Offenbar kommt auch der Name seines siegreichen Kämpfers, des ferntreffenden Schleuderers Pyraichmes, d. h. Feuerlanz, in Betracht. Hält man damit die Ueberlieferungen und Andeutungen zusammen, die auf alten Heliosdienst in Elis führen, so wird das solarische Wesen dieses Heros noch mehr einleuchten.“

Die Triophthalmie erklärt Weniger auf die folgende Weise: „Man denkt dabei am ersten an die drei lichten Himmelsrichtungen und Tageszeiten Morgen, Mittag und Abend, während der dunkeln Mitternacht das vierte blinde Auge entsprechen würde.“ Freilich ist nicht von vier Augen die Rede, und für das Tagesgestirn gibt es keine Himmelsrichtung der Mitternacht; aber wir dürfen in dem zitierten Satze doch einen Anlauf zu einer physikalischen Erklärung der Trias des Sonnengottes erkennen.

Ich betone nochmals, daß die Symbolisierung des Sonnengottes durch ein bis vier Augen erst dann statthaben konnte, nachdem die Vorstellung gewonnen war, daß die Sonne nicht der Gott als Ganzes, sondern das Auge des im übrigen als unsichtbar gedachten Gottes sei. Da man nun einen Augapfel nicht wohl als Dyas, Trias und Tetras darstellen konnte, so versah man den Gott mit ein, drei oder vier Augen, um symbolisch seine Multiplizität dadurch auszudrücken; nur für die Dyas mußte es bei der ursprünglichen Darstellung der Zweigesichtigkeit sein Bewenden haben.

In diesem Sinne stoßen wir gerade bei Helios, dem wir als dem Inbegriff des Sonnengottes den Titel dieses Werkes gewidmet haben, auf gewisse eigentümliche Schwierigkeiten: Er läßt sich nämlich schon bei Homer nur mit einer gewissen Undeutlichkeit als eigentliche Gottheit fassen, die Gottgestalt zerfließt in den Begriff der Sonne als Tagesgestirn, und es ist darum von bestimmter Bedeutung, daß die neuere Etymologie das Wort ἥλιος mit „Auge" identifiziert: „Helios, kretisch ἀβέλιος, Grundform σαϝέλιος vom Stamm savel, gotisch sauil, irländisch suil = Auge, lat. sol. Gemein-indogermanische Bezeichnung für Sonne" (91, 15, 1912, aut. Jessen)*). Helios wird damit zum Auge des Himmelsgottes, und zwar, nach einer offenbar allgemeinen Auffassung, insbesondere zum Auge des Zeus; denn Macrobius (S. 1, 21, 12) sagt darüber: „solem Jovis oculum appellat antiquitas." So wird Helios als Name schon an und für sich zu einem sekundären Begriff, zu einem Organ eines Körpers, anstatt zu diesem selbst, und der Sonnengott wird einäugig, kyklopisch, und darin sehe ich den Grund, weshalb sich gerade Helios als Gott der echten Multiplizität entzieht; sogar die sonst nie fehlende genealogische Trias ist nur schattenhaft angedeutet durch beiläufige Auffassungen, wie die, daß Eos seine Gattin, Phaeton sein Sohn sei. Eine Trias dagegen, die den anderen weiblichen Triaden, wie wir sie noch behandeln werden, entspricht, sehe ich in den drei Heliaden, die als Schwestern des Phaeton gelten, aber, da Phaeton auch mit Helios identisch ist, eine Blitztrias darstellen dürften.

Im Uebrigen verschmelzen Zeus, Apollon und Helios in eines miteinander; denn es fand sich eine alte Weihinschrift an „Zeus Helios" (97 b, 430, A. 4) und „ein Vers des Euripides oder der neuen Komödie stellt Sonne und Apollon zusammen: Ἥλιος Ἀπόλλων, ὁ δὲ γ' Ἀπόλλων ἥλιος", (142, 87). Die Identifizierung mit Apollon ist sehr natürlich, bedeuten doch die beiden Beinamen Phaeton und Phoibos ein und dasselbe, nämlich den Lichtglanz. Helios war also ursprünglich der Sonnengott Zeus-Apollon; später wurde er zum Auge des Lichtgottes und damit des personifizierten Tages, zum ἁμέρας βλέφαρον (Soph. Ant. 104), zum ὄμμα αἰθέρος (Aristoph., nub., 285), eine Vorstellung, die sich im malayischen mata hari, Tagesauge, erhalten hat, wie dann auch in sekundärer Analogie der Mond zum Auge der Nacht, νυκτὸς ὀφθαλμός (Aisch. Sept. 389 f.) wird. Dieses Auge ergänzt sich dann selbst wieder zum Gott, weshalb ebensowohl von Helios panoptes als von Zeus panoptes gesprochen wird.

Im Viergespann des Helios ferner dürfen wir zweifellos die alte Vorstellung einer Tetras des Sonnengottes erkennen, es sind die Blitzpferde, der Pegasos als Tetras, der Geist des Sonnengottes in Pferdegestalt und sonach identisch mit dem Viergespann des Poseidon, jenen geflügelten Rossen, die mit Vernunft und Stimme begabt sind (97 b, 591) und mit dem Viergespann von schwarzen Rossen, den Nachtblitzen des

---

*) Ghillany (42, 134) führt indessen den Namen Helios auf El, das phönikische Wort für Gott, zurück; neuerdings auch Ed. Meyer (112, El).

Pluton oder chthonischen Zeus. Ferner fand das Hauptfest des Helios auf Rhodos alle vier Jahre statt (91, Helios, 76). Wenn aber der orphische Hymnos VIII den Helios als „τετραβάμοσι ποσσὶ χορεύων“ bezeichnet und Welcker (151, 1, 473) dazu anmerkt: „Ein orphischer Hymnus entlehnt vom vierhändigen Apollon von Amyklai einen vierbeinigen Helios“, so weiß ich nicht, wie ich mir ein solches Wesen vorstellen soll; es sind vielleicht die Pferde gemeint, die ἵπποι τετραβάμονες (Eur. El. 476), und so vielleicht ein berittener Helios.

Hier ist ein Exkurs einzuschalten über die sekundäre Triasbildung, wie ich eine solche im Gegensatz zur primären oder Urtrias bezeichnen muß, und worauf ich schon in meinem Vorberichte (s. o. Seite 4) hingewiesen habe. Auch bei Usener (140, 207) findet sich schon ein Hinweis auf die sekundäre Trias, indem er speziell über Dionysos das folgende ausführt: „Dionysos wurde in seinem Tempel zu Patrai in Achaia in drei Bildern verehrt als Antheus, Aroeus und Mesateus, entsprechend den drei Ansiedelungen Antheia, Aroe und Mesatis, aus denen Patrai erwachsen sein sollte“ (nach Paus. 7, 21, 6). Hier erscheinen ursprünglich lokale Dionysosmonaden zu einer sekundären Trias vereinigt; wenn aber Usener fortfährt: „Für Athen bezeugt Nonnos Dion Verehrung des Gottes in dreifacher Gestalt, als Lyaios (Zagreus), Dionysos (Bromios), Jakchos“, so erscheint hier auch primäre Triasvorstellung möglich. Ebenso in den von Usener erwähnten Fällen von „apollonischer Dreiheit“, wonach es in Hermione drei Tempel des Gottes gab, in deren einem er als Apollon schlechthin, in dem zweiten als Pythaeus, im dritten als Grenzgott (Ὅριος) verehrt wurde (Paus., 2, 35, 2), wonach ferner sein Tempel zu Megara durch drei alte Schnitzbilder aus Ebenholz bemerkenswert war, welche durch die Beinamen Pythios, Dekatephoros und Archegetes unterschieden wurden (Paus., 1, 42, 5).

Fraglich ist auch, ob gewisse von Usener erwähnte Zeus-Triaden primären oder sekundären Charakter haben. Es findet hier eine Vermischung insofern statt, als die Vorstellung der Ur-Trias, der Dreiheit in der Einheit, für sekundäre Zusammenstellungen maßgebend wurde.

Diese sekundäre Vereinigung lokaler ursprünglicher Sonnengötter zu synkretistischen Triaden, nachdem ursprünglich selbständige Territorialgebiete zu größeren Nationalgebilden vereinigt worden waren, tritt uns besonders deutlich in Aegypten und Babylonien entgegen; aber es ist allenthalben von bestimmter Bedeutung, daß die Zahl der vereinigten Götter stets eine Triade bleibt, auch wenn die Zahl der zu einem größeren Reiche vereinigten Landschaften eine beliebig große gewesen war. Die Dreizahl hat eben schon früh besondere Heiligung erfahren, ohne freilich doch die Zwei- und Vierzahl völlig verdrängen zu können. So ward nach Homer zwar „dreifach alles geteilt“ τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται, (Il. 15, 189), aber neben dieser Dreiteiligkeit läßt sich doch die Vorstellung der 4 als höchster, im Sinne von heiligster Zahl erkennen τριχθά τε καὶ τετραχθά (Il. 3, 363; Od. 9, 71); τρὶς μάκαρες Δαναοὶ καὶ τετράκις (Od. 5, 306).

Die sekundären Triaden verschmelzen übrigens nie zu einem einzigen Körper mit drei Gesichtern, sie bleiben getrennte Gestalten im Gegensatz zu den primären, die ursprünglich einen einzigen Körper bilden, aus dem sich dann allmählig die drei Gestalten verselbständigen können.

Von Wichtigkeit ist noch das folgende, was Usener (140, 208) in diesem Zusammenhang über Zeus beibringt: „Auf dem Markte von Neu-Korinth standen unter freiem Himmel drei Bilder des Zeus: das

eine führte keinen besonderen Namen, das andere hieß der Unterirdische (Χθόνιος), das dritte der Höchste (Ὕψιστος), Paus. 2, 2, 8.“ Weiter: „Die drei Schwurgötter, welche das Solonische Gesetz vorschrieb, deuteten alte Gelehrte auf drei Gestaltungen des Zeus, den Erbarmer, Reiniger und Heiland.“ Endlich: „Die Herakliden sollen nach der Eroberung des Peloponnes dem ‚väterlichen Zeus‘ drei Altäre errichtet haben.“

Dazu bemerke ich das folgende: Wenn Zeus in die drei Wesenheiten: Zeus, Zeus Hypsistos und Zeus Chthonios geteilt und durch entsprechende Bildsäulen dargestellt wird, denen außerdem gewisse ethische Eigenschaften beigelegt werden, so erinnert dies an die drei Stufen des Sonnenlaufes, den Aufgang, Mittag und Untergang, entsprechend wie der altägyptische Gott Re am Morgen Chepre, am Mittag Re, am Abend Atum ist (32, 11). So bedeutet wohl die erste Bildsäule Zeus am Morgen, die zweite, dem Hypsistos geweihte, Zeus am Mittag, die dritte, dem Chthonios geweihte, Zeus am Abend, der nach Untergang zum chthonischen Zeus wird, welch letzterer nicht als vierter Zeus spezialisiert wird, weil es hier nur zur Trias, nicht aber zur Tetras gekommen ist. Da ferner, wie schon Aischylos wußte (140, 208), Zeus mit Poseidon und Hades identisch ist, so wird die obige Zeus-Trias ebensowohl zu Poseidon am Morgen, Zeus am Mittag und Hades am Abend, sie wird ferner zur indischen Trimurti des Vishnu, Brahma und Siwa, des Schöpfers, Erhalters und Zerstörers.

Zeus hat auch eine Zweiheit und Dreiheit von Ammen; zwei haben auch Apollon und Hermes (140, 324).

Auf eine Tetras von Zeus könnte die Angabe des Pausanias hinweisen, derzufolge sich in Tegea eine viereckige Bildsäule ἄγαλμα τετράγωνον des Zeus Teleios befand (Paus., 8, 48, 6), und es wird hinzugefügt, daß die Arkadier an dieser Figur, τῷ σχήματι τούτῳ, ein besonderes Gefallen fanden. Vielleicht ist damit eine vierkantige Herme des Zeus gemeint, die dann in der Tat ebenso, wie wir das bei Hermes gefunden haben, auf die Vorstellung von einer Tetras hinweisen würde.

Eine sehr bedeutsame Tetramerie zeigt der chthonische Zeus, Hades, und zwar in seiner Hypostase der Totenrichter. Ich zitiere die auf letztere bezügliche Zusammenstellung von Usener (140, 328): „Als Totenrichter erscheint bei Isokrates und öfter bei lateinischen Dichtern, die auf griechische Vorgänger zurückzuschließen nötigen, der eine Aiakos; einigemal das Paar Minos und Rhadamantys; im 5. Jahrhundert scheint die Dreiheit durchgedrungen zu sein, aber zunächst schwankte man: neben der aus jenen drei Namen gebildeten Liste, welche durchdrang und zuerst bei Platon Gorg. auftritt, wurde in Attika auch die Gruppe Triptolemos Aiakos Rhadamantys aufgestellt, die auf einer neapolitanischen Amphora durch Beischrift gesichert ist; weshalb denn Platon Apol., um dem Volksglauben gerecht zu werden, beide Listen vereinigt und vier Totenrichter nennt.“

Der Satz von der Vereinigung beider Listen, um dem Volksglauben gerecht zu werden, ist eine Hypothese Useners, er steht nicht in der Apologie c. 32; es handelt sich hier vielmehr zweifellos um eine echte Tetras und damit um eine vollständige Tetramerie des chthonischen Zeus als des ursprünglichen Totenrichters, wird er doch von Aischylos (Eum. 273) unmittelbar als solcher bezeichnet mit den Worten: μέγας γὰρ Ἅιδης ἐστὶν εὔθυνος βροτῶν ἔνερθε χθονός, und an anderer Stelle nennt er als Totenrichter „einen anderen Zeus“ (Suppl. 230 f.). „Auch Pindar spricht von dem Gericht, das im Hades ‚Einer‘ halte“ (110, 1, 309).

Zeus-Hades ist eben der ägyptische Osiris, der auch zugleich Sonnengott und Totenrichter ist.

Macrobius (S. 1, 18, 9 f.) berichtet von den Bildwerken des „Liber pater", den er mit Dionysos identifiziert: es erschienen dieselben im Kindes- und Jünglingsalter, im Mannesalter mit Bart und im Greisenalter, und zwar würden diese Altersverschiedenheiten auf die Sonne bezogen, die im Wintersolstitium als kleines Kind erscheine, wie die Aegypter ein solches am kürzesten Tage aus dem Heiligsten des Tempels hervorholten und der Menge zeigten, denn da erscheine die Sonne gleichsam als kleines Kind; dann aber in der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche nehme sie die Gestalt eines Jünglings an, im Sommersolstitium erscheine sie als ausgewachsener Mann mit Bart, dann nehme der Gott ab und werde als Greis dargestellt. Hier finden wir also eine in Einzelgestalten freigelöste Dionysostetras direkt auf die Sonne bezogen.

Zwei Doppelbüsten, als Dionysos und Ariadne gedeutet (78, 2, f. 428, 429), stellen vielleicht eine androgyne Dyas des Sonnengottes Dionysos dar.

Ueber Dionysos als Zweiheit handelt Usener (140, 197), als eine Mehrheit wurde er auf der Insel Nisyros gedacht und verehrt (l. c. 189).

Es ist von Bedeutung, daß das griechische Heer unter Themistokles vor der Schlacht von Salamis dem Dionysos ὠμηστής, dem „Rohfleischfresser", drei gefangene junge Perser, Neffen des Xerxes, auf Geheiß des Priesters Euphrantides nach vorangegangenem Gebete als Opfer schlachtete (Plut. Them., c. 13). Die Dreizahl weist hier auf Dreinatur des Gottes, und Menschenopfer sind ebenso charakteristisch für den Kult des Sonnengottes, wie es für sein Wesen die Dreiheit ist. Das Menschenopfer, besonders auch das rituelle Kinderopfer, ist ein eigentlicher Leitritus des Sonnenkultes, wie ich das nenne und worauf ich zurückkommen werde; im dionysischen Religionsdienste „schonten die Argiverinnen ihre Säuglinge nicht; denn dem phallischen Gott der werdenden Welt ist das junge, frische Leben am liebsten; gleich einem Zicklein schlachtet ihm die Mutter das Kind. Gleiches wird von den lakonischen und chiischen Frauen und ihrer bacchischen Begeisterung erzählt" (2, 229, 2, wo die Belegstellen; auch 42, 113 f.).

Eine Statue des Apollon zu Amyklai, die für das älteste Bildwerk des Gottes galt, hatte vier Ohren und vier Arme, stellte also eine Dyas dar (151, 1, 473; 87, 3, 8). „Mehrarmige Bronze-Idole haben sich wirklich in Griechenland gefunden" (87, l. c.).

Auch von Eros gibt es einen Zweiverein: Eros und Anteros, sowie einen Dreiverein: Eros, Pothos und Himeros (39, 262).

Beim Sonnengotte Herakles läßt sich außer der Monas ebenfalls die Spur einer Dyas, Trias und Tetras nachweisen: „Er muß in volkstümlicher Vorstellung und im Sprichwort als dreifaltiger geläufig gewesen sein" (140, 208). Wenn aber außer einem τρίτος Ἡρακλῆς auch ein ἄλλος Ἡρακλῆς bezeugt ist, so erkenne ich in dem letzteren eine Dyas des Gottes. Aber auch eine Tetras sehe ich bei Herakles im gleichen Sinne wie bei Hermes: „Der Tag der Geburt und des Festes Herakleia in Theben war der vierte, weil Herakles ein ‚viereckiger' war, welches Wort die Griechen von männlicher Tüchtigkeit an Leib und Seele gebrauchten" (97, a, 184). Ich sehe darin die Vorstellung, daß die Tetras, also die vier Aspekte des Sonnengottes, für das vollkommenste galt, in diesem Sinne gab es vielleicht auch viereckige Hermen von Herakles. „Auch die Apotheose des Herakles wurde auf den vierten Tag verlegt" (l. c.).

Den Asklepios sah Aristeides während einer Krankheit als Statue mit drei Köpfen (140, 168). Asklepios, der Schlangengott, ist aber

ursprünglich zweifellos Sonnen-Blitz-Feuergott, er hieß ja auch Zeus Asklepios (97, b, 523). Aristeides sah seine Statue von Feuer umleuchtet; der Hahn, der spezifische Sonnenvogel, und die Blitzschlange sind ihm geheiligt. Ein eigentümlicher Begleiter ist Telesphoros, von Preller als Dämon der Genesung aufgefaßt. Es existiert aber eine sehr seltsame Darstellung desselben, wonach er ganz wie Tychon als Phallos erscheint (78, 2, f. 789; vergl. f. 936); dadurch identifiziert er sich mit Eros und wird so zum Geiste des Gottes (s. o. S. 61).

Kronos erscheint auf Münzen von Mallos doppelgesichtig (112, Janus, 53).

Auf Münzen von Thasos aus dem 4. Jahrhundert findet sich ein doppelköpfiger Satyr (112, 54). Die Satyrn lassen sich als sekundäre Vervielfältigung auf die Einheit des Pan zurückführen, wie die Kyklopen auf die des Polyphem, und Pan ist ursprünglich Gott des Lichtes und des Feuers (97, b, 740 f.), also Sonnen-Blitz-Feuergott. Es gibt auch Doppelbüsten Satyr-Satyra und Pan-Mänade (78, 2, f. 526 und 561), also diese Sonnengottvariante als androgyne Dyas. Ferner sind Darstellungen von Pan oder Satyr mit drei Hörnern bekannt (78, f. 544 und Erklärung) vielleicht ein Triassymbol, analog den durch drei Augen gekennzeichneten Triaden.

Ich nehme keinen Anstand, die Dioskuren als eine Dyas des Sonnengottes aufzufassen, obschon sie immer als getrennt erscheinen und jeder einen eigenen Namen trägt und obschon es von ihnen keine janusartige Darstellung gibt; aber für ihre Doppelnatur in der Einheit ist doch das folgende geltend zu machen: Es wurde ein sehr altes symbolisches Idol derselben in der Nähe von Sparta verehrt, das aus zwei miteinander parallelen Längshölzern bestand, die oben und unten durch Querhölzer zu einem Doppelgebilde verbunden waren, und zwar jochartig: δύο ξύλα παράλληλα δυσὶ πλαγίοις ἐπεζευγμένα (Plut. de fratr. am. c. 1). Im astronomischen Zeichen des Gestirns der Zwillinge im Tierkreis hat sich dieses Symbol in der von Plutarch beschriebenen Weise erhalten. Ich vermute, daß die aufrechten Hölzer Pfähle darstellten, die dem uns ja wohl bekannten phallistischen Symbol des Sonnengottes entsprochen haben: eine durch Querhölzer zur Einheit verbundene Dyas dieser Sonnenphallen.

Sodann läßt der Mythos von der Zeugung und Geburt der Dioskuren ebenfalls die Vorstellung einer echten Sonnengottdyas durchschimmern: Zeus, also der Sonnengott, befruchtet in Gestalt eines Schwanes die Leda, welche darauf ein Ei gebärt, aus dem das Zwillingspaar hervorgeht. Der Schwan reiht sich aber in die große Zahl der heiligen Vogelarten ein, er ist der Geist des Sonnengottes und zugleich Blitzvogel; nicht nur sein weißes Gefieder läßt ihn als solchen erscheinen, sondern seine ganze Gestalt mit dem schlangenförmigen Hals mußte ihn, wenn im Fluge befindlich, mit der Vorstellung eines Sonnen-Blitzvogels, und zwar in phallistischer Gestalt, besonders eng verbinden lassen. Im Ei der Leda aber erkenne ich wieder die Sonne, die wir dem Weltei der Orphiker gleichsetzen konnten (s. o. Seite 63), und so sehen wir in diesem Mythos einen Erklärungsversuch der Entstehung der Dyas aus der Monas, wie wir deren noch andere finden werden, und zwar einen genealogischen Erklärungsversuch. In der Leda aber erkenne ich als ursprüngliche Vorstellung die Erde, welche vom Sonnengott in der Gestalt des schimmernden Blitzvogels befruchtet wird, um sodann das Dyas-Ei zu gebären. Der Name des Erzeugers ist zwar im allgemeinen Zeus; aber Leda ist auch Gemahlin des Tyndareos, des Schlägers, Stößers (97 a, 2, 90), was wieder auf

den Blitz hinweist; wir erhalten so den kosmogonischen Mythos der Befruchtung der Erdgöttin durch den Zeus Tyndareos, ein Mythos, wie er uns noch in zahlreichen Varianten begegnen wird.

Zur Sonnennatur der Dioskuren stimmt auch die Farbe: es ist an ihnen alles weiß, sie tragen weiße Tunika, reiten auf Schimmeln, ihr Erzeuger ist Zeus in Gestalt eines weißen Schwans, und weiß ist das Ei, woraus sie entstanden sind.

Die Vorstellung, daß sie auf weißen Pferden reiten, ist übrigens, wie schon Reinach (108, 48) bemerkt, keine ursprüngliche; denn noch Homer kennt nicht die Kunst des Reitens, und Pindar und Euripides lassen sie deshalb Wagenlenker sein (l. c. 42). Wir sehen aber das Pferd mit Vorliebe in Verbindung mit dem Sonnengott, es ist das Blitzpferd, der Pegasos, und es erscheint deshalb bei der Dyas der Dioskuren ebenfalls als Dyas. Später wurden sie mit ihren Geisterpferden gewissermaßen kentaurisch vereinigt.

Die Bewegung dieser Sonnendyas um die Erde, d. h. ihres Unterganges und Aufganges, zeigt sich in dem Mythos, wonach sie einen Tag unter der Erde, den andern droben am Himmel lebten (97 a, 2, 96). „Die Dioskuren oder die indischen Asvins bedeuten die auf- und untergehende Sonne, ein und dieselbe Gottheit in zwei Gestalten“ (126, 148).

Von gewisser Bedeutung für die Auffassung einer echten Dyas scheint mir auch die bei Horaz (Carm. 3, 29, 64) sich findende Bezeichnung der Dioskuren als Pollux geminus, womit die Zwillinge untereinander identifiziert werden, nach dem Vorbild des Janus geminus, und zwar mit einem einzigen Namen.

Anschließend an das Idol bei Sparta schreibt Usener (142, 339): „Man möchte wetten, es sei in Lakedämon auch einmal die Folgerung gezogen worden, das Brüderpaar zusammengewachsen zu denken“, und er parallelisiert daher mit den Dioskuren die Molioniden (l. c., 343), an die auch Plutarch (l. c.), wenn auch in etwas anderem Zusammenhang, erinnert worden war. Diese waren ebenfalls Schimmelreiter, jeder mit besonderem Namen, aus einem silbernen Ei entsprossen; aber ihre Leiber waren zusammengewachsen, der gemeinsame Rumpf trug zwei gleiche Köpfe (Ibikusfragm. ed. Schneidewin, 1833, und Anmerkungen; 97, a, 2, 237; 91, Dioskuren). Damit ist aber auch die ursprüngliche Vorstellung von einer echten Dyas der Dioskuren-Molioniden „mit einer Seele in zwei zusammengewachsenen Leibern“ (Plut. l. c.) festgestellt.

Das weibliche Gegenstück der Dioskuren sind die lakedämonischen Leukippiden, Schimmelreiterinnen; sie sind mit den Dioskuren vermählt (140, 326). Wir haben hier eine männliche und eine weibliche Dyas vor uns, letztere der geistige Doppelgänger der ersteren. „Man sah in ihnen später die Schwerstergöttinnen Artemis und Athene“, die wir als Blitzgöttinnen erkennen werden.

An die Dioskuren-Molioniden schließen sich die Kabiren von Samothrake an, die schon von den Alten mit jenen identifiziert worden sind. Sie treten in der Form der Dyas als männliche Gestalten auf; doch erscheint auch ein zweigeschlechtiges Paar, und in der Multiplizität schreiten sie noch über die Dioskuren hinaus, indem auch eine Trias, ja selbst eine Tetras derselben vorkommt (97 b, 852).

Auch die sizilischen Paliken (150, 201 ff.) dürften hierherzuziehen sein, indem sie Zwillingssöhne der von Zeus befruchteten Erde sind; in der direkten Mutter, einer Nymphe Thalia, erkenne ich den Geist der Erde, der, vom Geiste des Gottes umarmt, in die Erde versinkt, worauf diese die Zwillinge aus sich hervorgehen läßt. Nach allgemeiner

Auffassung sind es chthonisch-vulkanische Dämonen; aber Spuren ihres Kultes zeigen sich auch außerhalb von Sizilien in nicht vulkanischen Gegenden, wie in Theben und Makedonien (112, Paliken, aut. Bloch).

Ferner gehören hieher die Kureten, die zu zwei oder drei auftreten (140, 328) und die Anakten: „Die in der lokrischen Stadt Amphissa verehrten Ἄνακτες παῖδες, bei deren Deutung Pausanias (10, 38, 7) zwischen Kabiren, Kureten und Dioskuren schwankt, waren wohl ursprünglich die Dioskuren, deren Verehrung in Knabengestalt für Lakonien direkt bezeugt (Paus. 3, 24, 5; 26, 3) und für das übrige Griechenland durch Votivfigürchen, zwei Kinder in der Wiege, gesichert ist" (97 b, 862).

Auch die Korybanten dürften, soweit sie mythologischen Charakter haben, hierherzuziehen sein; „die heilige Sage der Anaktotelesten sprach von drei Korybanten oder Kabiren" (140, 328). Sie werden auch mit den Kureten identifiziert (97 b, 657).

Eine Variante der Dioskuren erkenne ich endlich in Romulus und Remus. Ihre Eltern sind Mars und Vesta, also Sonnengott und Feuergöttin, Gott und Geist. Die Zwillinge werden in einer Mulde auf dem Tiber ausgesetzt, sie landen am Hügel Palatin, dem heiligen Berge der Flutsagen, auf dem die nie fehlende Höhle sich befindet. Sie werden von einer Wölfin gesäugt, einem weiblichen wilden Tiere also, „ein Motiv, das bei allen Völkern überaus beliebt ist, um die Geburt und die erste Jugend ihrer Lieblingshelden mit dem Glanze des Wunderbaren zu bekleiden, die Aussetzung im Waldgebirge und die Säugung durch ein weibliches Tier" (139, 88). Der Wolf ist dem Mars geheiligt; die Wölfin erscheint als Inkarnation des Gottes, als sein Geist in weiblicher Gestaltung. Auch der heilige Feigenbaum und zwei heilige Vögel, Specht und Kibitz, die Geistvögel des Sonnengottes und der Feuergöttin, fehlen nicht.

Ein besonderes Problem stellt Boreas dar. Dieser findet sich auf einer rotfigurigen Vase zweiköpfig dargestellt, mithin als Dyas. Ich gebe das Bild nach Stark (129) wieder (Figur 45).

Mehrere Autoren haben versucht, diese Darstellung verständlich zu machen, aber „sie hat bis jetzt keine genügende Erklärung gefunden" (91, 3, 1899). Ich glaube indessen, daß der Versuch, auch diesen Sturmgott auf den Sonnengott zurückzuführen, nichts gewaltsames an sich hat, und berufe mich dafür auf folgende Argumente: Boreas ist der König der Winde (97 b, 471), er gehört in die Reihe der Sturm- und Gewitterwesen. Er hat eigene Altäre zu Athen, Megalopolis und Thurii (l. c. 474, A.). Er ist geflügelt wie alle Blitzgötter. Auf einer seiner Bildsäulen liefen die Beine in Schlangen aus (Paus. 5, 19), was an die Giganten erinnert, die gleichfalls Blitz- und also Gewittergötter in sekundärer Vervielfältigung sind und „wodurch er dem furchtbarsten der Windgottheiten, dem schlangenfüßigen Typhon, gleichgesetzt wurde" (91, Boreas, 811). Boreas zeugt ferner mit der Wolkengöttin Erinys feuerschnaubende Rosse (112, Boreas 804; 812), welcher Mythos sich leicht dahin deuten läßt, daß Boreas als Sonnengott mit der Blitzgöttin, die hier gleich wird Athena und anderen entsprechenden weiblichen Gottheiten, den Pegasos, hier in der Mehrheit, erzeugt, der als Pferd personifizierter junger Blitzgott ist, und da ferner Pegasos nach Hesiod (th. 278 f.) auch als Sohn des Poseidon von der Medusa erscheint, so identifiziert sich mit Boreas auch Poseidon, dieser pontische Zeus, der Sonnengott, der auf seinem Wagen, gezogen von geflügelten Rossen, über das Meer dahinfährt. Boreas ferner umarmt die Oreithyia in einer

Umhüllung dunkler Wolken (112, Boreas, 812) und identifiziert sich dadurch auch mit dem die Semele als Gewittergott umarmenden Zeus.

Es dürfte sich also bei Boreas ursprünglich um einen regionalen Zeus Boreas handeln, dem später das Amt des Königs der Winde und noch später das des Nordwindes zugeteilt wurde, erhielten doch auch andere Sonnen-Blitzgötter, wie z. B. Hermes, im Pantheon sekundär das Amt von Sturm- und Windgöttern, und der Herr der Winde Aiolos ist auch ursprünglich Blitzgott und „Doppelgänger des Zeus" (142, 275 ff.).



Figur 45: Boreas als Dyas. Nach Stark.

Betreffs der Zweigesichtigkeit des Boreas erinnert Usener (141, 351 f.) an den litauischen „Herrn des Windes" Wejopattis, der im speziellen zu besprechen sein wird. Er fügt bei: „Man möchte vermuten, daß das Doppelgesicht den ventus secundus und adversus bedeutete." Ungefähr die nämliche Auffassung hat Stark (129, 333) von dem Doppelgesicht des Boreas in der obigen Darstellung, wo das eine, vordere Gesicht einen hellen, das andere, rückwärts schauende einen schwarzen Bart hat: „Mit dem einen Gesicht bringt er heiteres Wetter, mit dem anderen Sturm und Feuchtigkeit." Aber damit ist schon die spezielle Eigenschaft dieses Gottes als Nordwind verlassen, und er wird zum Windgott überhaupt und damit zum Sturm- und Gewittergott verallgemeinert.

Ich erkenne auch in dem Riesen Geryon, der uns als dreiköpfiges Ungeheuer entgegentritt, den ursprünglichen Sonnen-Blitzgott. Schon sein Name, der mit „Brüller" zu übersetzen ist, weist auf den Donner

hin, er ist ferner Sohn des Chrysaor, des „Goldschwertes", des Blitzes also, „der wie ein goldenes Schwert aus dem dunklen Ungewitter hervorzuckt" (97, a, 2, 202). Beim Sonnen-Blitzgott ist aber stets Erzeuger und Erzeugter ursprünglich ein und dieselbe Person. Geryon ist ein Besitzer von Rinderherden, ist also Gott der Fruchtbarkeit, wie Helios, Apollon, Hermes, Hades u. a. m., sie weiden auf dem Eiland Erytheia, dem des Sonnenaufgangs, auf dem auch die des Helios sich befinden, und sie sind von purpurroter Farbe. Die Phantasie scheint die roten Morgen- und Abendwolken oft für die Rinderherden des Sonnengottes angesehen zu haben, wie auch in Indien die Himmelskühe des Indra; aber auch das lebende Rind ist dem Sonnengott geheiligt, und der Stier als Sinnbild der Fruchtbarkeit wird unter besonderen Umständen zu seiner Inkarnation, wie der Apis in Aegypten und die heiligen Tempelstiere im heutigen Indien.

Die Sage von Herakles mit Geryon begegnet uns in der von Hercules und Cacus als römische Variante und liegt augenscheinlich auch in der vom Kampfe des Indra mit dem dreiköpfigen Ungeheuer Vritra, worüber unten, schon begründet vor (112, Hercules, aut. Peter; dagegen Wissowa, 91, Cacus).

Der Sonnengott Herakles fährt im Sonnenbecher, also in der Arche, nach Erytheia und erlegt den Geryon und seinen Hund Orthros mit dem Pfeil, ebenfalls dem Symbol des Blitzes, ein Sonnengott tötet den anderen, was auf verschiedenen mythologischen Varianten beruhen kann; hier dürfte Geryon ein ursprünglich regionaler Sonnengott gewesen sein, wie z. B. der von Hermes getötete Argos, um nach der politischen Unterwerfung des Distriktes zum Opfer des zur Herrschaft gelangten Hauptsonnengottes zu werden; dann wird der unterworfene zum Ungeheuer, zum bösen Dämon, zum gottfeindlichen Titanen, zum verderblichen Wind- und Sturmgott degradiert. Oder wir haben astrologische Mythologie: der alte Sonnengott wird vom jungen, neuen — νέος θεός heißt beides (vergl. Aisch. Prom. 96; 955) — gestürzt, wie Kronos von Zeus, oder entmannt, wie Uranos von Kronos, wobei die Wirkung der Kastration sich in der winterlichen Unfähigkeit zu befruchten zeigt. Eine Analogie bildet die Selbstentmannung des Attis, dessen Priester, die Galli, sie ebenfalls an sich vornahmen, „um des Himmelreichs willen" (Ev. Mat. 19, 12). Endlich wird der alte Sonnengott vom neuen getötet, wie eben Geryon von Herakles, Argos von Hermes usw.

Es ist ferner von Bedeutung, daß Geryon seine Stallung, und damit also auch seine Wohnung, in einer Höhle hatte, wie Polyphem, es ist die idaeische Höhle auf Kreta und die entsprechenden vielen anderen, aus denen der Sonnengott am Morgen auf den Gipfel seines Berges hervortritt. So verläßt auch im ägyptischen Mythos „der Sonnengott am Morgen die Unterwelt und zeigt sich im östlichen Horizonte in dem sagenhaften Berge Bech" (32, 12). Diese Höhlen aber gelten, wie noch jetzt vielfach in Indien und anderswo, für unergründlich, d. h. sie reichen in den Hades hinab, durch sie hindurch kommt die im Westen untergehende Sonne im Osten zum Vorschein, nachdem sie, nach ägyptischer Vorstellung, während der Nacht der Unterwelt geleuchtet hat. Daran knüpfen sich wieder viele mythologische Varianten, Phantasien der Theologen, die zu behandeln nicht meine Aufgabe ist; nur auf eine mache ich noch aufmerksam, nämlich auf die, wonach der junge Sonnengott von der Erde, als seiner Mutter, geboren wird, die Höhle wird zum Geburtsorgan, zur Kteis der Mutter Erde, die vom Sonnengott durch den Blitz befruchtet wird. Der Ort, wo der Blitz in

die Erde schlägt, gilt für geheiligt, es wird darüber eine künstliche Höhle errichtet, das heißt ein Grabgewölbe, ein gewölbter Tempel in dessen Kuppel oben, in Nachahmung des Eingangs der Höhle, ein rundes Loch freigelassen wurde, ein in Rom puteal genanntes Bauwerk, oft nur eine ringförmige Ummauerung wie bei einem Sodbrunnen, das Ganze eine symbolische Darstellung der Kteis der Erde, worin ich den bisher unverstandenen Ursprung eines der erhabensten Bauwerke der Welt erkenne, nämlich des Pantheon in Rom. —

Hier schalte ich ein, daß die Geburt des Perseus, dieses jungen Sonnengottes, offenbar auf einen entsprechenden Mythos zurückzuführen ist. Ich sehe in der Danaë die Erde, resp. den Geist der Erde, in dem unterirdischen Gewölbe, worein sie gesperrt wird, die Höhle, die Kteis der Erde, aus welcher der neue Sonnengott geboren wird, der goldene Regen des Zeus sind die in die Höhle eindringenden Strahlen des alten, aufgehenden Sonnengottes, die ebenso wie der Blitz befruchtend wirken können — wird doch die Semele, eine offenbare Variante der Danaë, von Zeus in Gestalt des Blitzes befruchtet —, sie sind das Bild des den Samen des Sonnen-Gewittergottes repräsentierenden goldenen Regens; denn, da der Sonnengott golden ist, muß auch für die Vorstellung gelegentlich sein Samen golden werden *). „So wird Perseus geboren, der Sohn des Lichtes aus dem tiefen Dunkel, in demselben Sinne, wie Apollo ein Sohn des Zeus und der nächtlichen Leto ist" (97 a, 2, 60). Auch der mit Perseus identische Hermes wird von seiner Mutter Maia, der von Zeus befruchteten Erde, in einer einsamen, verborgenen Gebirgsgrotte zur Welt gebracht (97 b, 390).

Darauf wird der neugeborene Sonnensohn wie üblich in einem Fahrzeug auf dem Meere ausgesetzt, womit wir eine Kombination der beiden Mythen bekommen: Geburt des neuen Sonnengottes, sowohl aus der Erde als aus dem Meere, in letzterem Falle Ankunft über Meer auf einem Fahrzeug an der Küste und sodann Ersteigung des östlichen Gebirges. Für Küstenvölker kommt der junge Sonnengott aus dem Meere, für binnenländische Völker aus der Erde, aus einer Höhle eines im Osten gelegenen Berges, beides kann kombiniert werden. Ich betone die östliche Lage desselben; denn ich halte es für wahrscheinlich, daß ursprünglich für alle Nationen die heiligen Berge im Osten gelegen waren, und daß in den zahlreichen Fällen, wo sie für eine bestimmte Nation nördliche Lage hatten oder auch noch haben, dies mit einer Völkerwanderung zusammenhängt, die von einem nördlich gelegenen Ausgangsort in südlicher Richtung stattgefunden hatte (dazu auch 26, 1, 58).

So reiht sich vieles zusammen, um aus Geryon einen ursprünglichen Sonnengott zu machen, und dazu kommt noch seine Multiplizität, die bei ihm zwar nicht in vollständiger Tetramerie, aber doch als Dyas und Trias sich erhalten hat; denn ausnahmsweise wird er auch mit zwei Köpfen und Oberleibern dargestellt, wenn auch in der Regel mit dreien; die Erinnerung an ursprüngliche Dyas war also nicht völlig bei ihm verdrängt (97 a, 2, 203, A. 3; 38, 2, 72).

Noch ist von Wichtigkeit, daß er auch geflügelt dargestellt wurde (4, 661).

Die Dyas und Trias des Geryon spiegelt sich auch in seinem Hunde Orthros wieder, der zweiköpfig und dreiköpfig auftritt, und dieser leitet uns zu einer neuen Betrachtung. Ich habe schon öfter darauf hingewiesen, daß der Sonnengott sich nicht nur in Menschengestalt, sondern auch in allen möglichen Tiergestalten inkarnieren, daß

*) Der Regen überhaupt stellt auch den Samen des Sonnengottes dar (97 b, 646).

er als Geist, als Doppelgänger, in diesen Gestalten auf Erden erscheinen kann. Als einen solchen Geist des Gottes in Tiergestalt fasse ich auch den Hund Orthros auf, der, als Dyas, den Geryon in seiner Dyasgestalt repräsentiert. Orthros aber galt auch für den Bruder des Kerberos (Pollux 5, 46; Quint. Smyrn. 6, 252 ff.). In der Tat, Kerberos ist dem Orthros völlig, vielleicht sogar etymologisch, entsprechend, indisch Vritra (142, 337, A. 8; 140, 169), der Geist des Hades in Hundsgestalt, der Blitz des Hades, wie Orthros der des Geryon, und schon die Identität beider Hundsgestalten, die nichts anderes als theromorphe Personifikationen ihrer Herren sind, ergibt die Gleichsetzung des Hades oder Zeus chthonios mit Geryon, in dessen Wesen auch der chthonische Charakter sich geltend macht, liegt doch seine Insel am Ort des Sonnenunterganges und weiden doch auf ihr die Rinder des Hades. Kerberos aber erscheint ebensowohl als Dyas wie als Trias, in der Regel als letztere, bei ihm hat sich, wie bei Geryon, die Vorstellung der Dyas, wenn auch im Stadium des Verschwindens, neben der der Trias, die vorwiegt, erhalten. Auch als Monas, also einköpfig, ist er nachweisbar (4, Herakles). Er erscheint ferner auf einem Vasenbild mit Schlangenschwanz, womit wir wieder die Blitzschlange vor uns haben, die in der Gestalt Orthros-Kerberos hundsköpfig ist und mit Hundszähnen beißt; sein Gebell ist der Donner, und er wird so zum Drachen in Hundsgestalt. „Die alte Drachennatur kam in der Schlange, die den Schweif bildete, und in zahlreichen aus dem Leib hervorzüngelnden Schlangen zu Tag" (140, 170). Im Drachen aber sehe ich den Blitz, der als Geist des Sonnengottes auch dessen Multiplizität offenbaren kann.

Es läßt sich auch die Spur einer Tetras des Orthros-Kerberos nachweisen; denn es berichtet Kuhn (65, 125): „In einem Hymnos des Rigveda an Yama, den indischen Gott der Unterwelt, werden zwei vieräugige Hunde, Sarameyas mit Namen, genannt, welche seine Wächter sind und als seine Boten zu den Sterblichen gehen." Aus denselben Gründen, die für mich leitend waren, um in einem vieräugigen Zeus Argos eine symbolisch zusammengezogene Tetras zu erkennen, fasse ich auch diese vieräugigen Hunde als Tetras auf. Usener (142, 338; vergl. 140, 163 f.) betrachtet die beiden vieräugigen Hunde als ein Zwillingspaar, das auf dem Wege zur Verschmelzung in einen zweiköpfigen Kerberos begriffen sei, gemäß seiner allgemeinen Auffassung, wonach die Zwei- und Dreiheiten sekundäre Verschmelzungen aus ursprünglich zwei oder drei freien Gestalten darstellten (140, 170). Ich halte dagegen die Vorstellung eines solchen Vorganges auch für die beweglichste Phantasie für unmöglich, der gegenteilige Weg ist vielmehr zweifellos der richtige: aus ursprünglicher Verschmelzung lösen sich im Laufe der Zeit die Teilgestalten los.

Von gewissem besonderem Interesse ist die etymologische Zusammenstellung von Sarameyas und Hermeias durch Kuhn (65, 128 f.), wogegen, wenigstens sachlich, sich nicht das geringste einwenden läßt; denn wie Hermes als Blitz Bote und Doppelgänger des uranischen Sonnengottes ist, so Kerberos eben dasselbe des chthonischen Sonnengottes. Damit fällt Hermes in seiner ihm ja gleichfalls zukommenden Eigenschaft als chthonischer Sonnengott mit dem ebenso charakterisierten Geryon zusammen, wie denn Hermes bei Martial heißt: Hermes ter unus, Hermes der dreieinige*), und Geryon bei Tertullian: Geryon ter unus, Geryon der dreieinige (140, 36).

*) Es wird hier ein Gladiator mit Namen Hermes besungen, aber das ter unus scheint sich auf den Gott zu beziehen (140, l. c.).



Mit Kerberos verwandt sind Drachengestalten wie der orphische C h r o n o s mit Stier-, Löwen- und Menschenkopf, der alexandrinische S e r a p i s mit Wolf-, Hunde- und Löwenkopf, die C h i m a i r a mit Löwen-, Ziegen- und Drachenkopf, welche Feuer speien (Hes. th. 321 f.), S k y l l a mit Weib-, Hund und Fischkopf. „Auch Skylla, schreibt Usener, galt als τρίκρανος ποντία κύων, und ältere Münzen lassen dem Kopf des weiblichen Ungetüms zwei Hundeköpfe zur Seite stehen; auf jüngeren Münzen sinken diese dann zur Hüfte hinab, und schließlich wachsen ihr in statuarischen und Reliefdarstellungen drei Hundeleiber aus der Schamgegend hervor" (140, 173). Hier scheint also auch für Usener die Freilösung der Einzelgestalten als ein sekundärer Vorgang. Auch eine Dyas von Skylla kommt auf einer Münze vor (142, 353).

Bei diesen Gestalten, speziell der Chimaira, möchte ich aber doch auch an die babylonischen Monstra erinnern, welche aus der Zodiakalmythologie hervorgegangen sind; so z. B. erscheint ein menschlicher Oberkörper mit einem Menschen- und einem Hundekopf, die Sternbilder des Schützen und des Hundes repräsentierend, auf einem Pferdeleib, der einen Skorpionschwanz hat; das ist eine Sternbilderdyas, oder, wenn man den Leib als Skorpion auffaßt, eine Sternbildertrias (s. figg. 19 und 20 in 112, Art. Sterne, aut. A. Jeremias), und solche astrologische Gestalten haben offenbar auch ihren Weg in die griechische Mythologie gefunden. „Die Abbildung stellt den Schützen ganz nach Art der griechischen Kentauren dar" (l. c.; über die Kentauren s. u. S. 113).

Bei der Chimaira repräsentiert der Ziegenkopf natürlich das Sternbild des Steinbockes.

Ein Giebelrelief von der Akropolis in Athen, aus der Zeit vor der Zerstörung durch die Perser 480, stellt den T y p h o n als Trias dar: „Typhon est un monstre à trois têtes et à trois bustes d'hommes. Aux épaules étaient attachés des ailes, les uns recourbés vers le sol et les autres dressés en l'air. Le triple corps se continuait et s'achevait en queues de serpent. Celles-ci, revouvertes d'écailles, s'enroulaient les unes autour les autres" (92, 8, 535, Abb. tab. 3.).

Es ist von besonderer Bedeutung, daß Typhon hier als geflügelte Schlange und somit als Drache erscheint; damit haben wir den Blitzgott vor uns und zwar in Triasgestalt.

Weitere Phantastik gab diesen Blitzwesenheiten viele Köpfe, so dem Kerberos fünfzig (Hes. th. 312), dem Typhon und der E c h i d n a hundert (Hes. th. 295 ff.; 820 ff., Pind. Pyth. 1, 15). Hier ist eben wie bei manchen vielköpfigen indischen Göttergestalten der ursprüngliche Sinn der Multiplizität verloren gegangen, und da es bei einem Gewitter viele Blitze gibt, so lag der Gedanke an einen Blitzgott mit beliebig vielen schlangenartigen Köpfen und Hälsen sehr nahe, besteht doch auch das Haar der Gorgo aus lauter Schlangen. Typhon, dessen Stimme Brüllen, Bellen und Pfeifen war und aus dessen Schlangenaugen Feuer flammte (Aisch. Prom. 356), wurde später wie Hephaistos aus dem Blitz- und Feuergott zum Vulkangott. In seinem Kampfe mit Zeus erkenne ich die Tradition des dem Sonnengott ursprünglich feindlichen Blitzdämons, worüber später mehr; doch ist er in seiner Gestalt als Trias der dreieinige Geist des dreieinigen Sonnengottes und damit eben wiederum der Blitz.

Eine echte Trias finden wir auch bei T r i t o n ; denn „auf einem aus Etrurien stammenden Bronzegriff ist er so dargestellt, daß der langgestreckte Fischleib sich an einen menschlichen Oberkörper mit drei symmetrisch verteilten Köpfen und drei Schwimmbewegung machenden Armen anschließt" (140, 173). Ich sehe in Triton den Geist des Sonnen-

gottes in der Poseidon-Variante, d. h. des beim Untergang den Ozean beschreitenden Sonnengottes, wobei dieser Fischgestalt annehmen kann, wie noch näher auszuführen sein wird. Als Sohn des Poseidon und der Amphitrite bildet er mit diesen eine genealogische Trias und erscheint als Geist einer solchen ebenfalls in Triasgestalt. „Er schlägt die Felsen mit dem Dreizack wie sein Vater Poseidon oder er fährt wie dieser mit stolzen Rossen durch die Wogen“ (97 b, 600). Der Dreizack aber ist der Blitz, und wenn er mit dem gewaltigen Schall seiner Muschel die Giganten in die Flucht jagt, so haben wir damit den Donner vor uns. Triton, der sonst immer als Monas auftritt, ist also ursprünglich der Geist des pontischen Sonnengottes und damit Blitz- und Donnergott des Ozeans. Auf einem schwarzfigurigen Vasenbild (4, Triton) erscheint denn auch sein Leib einer gewaltigen Schlange ähnlich.

Daß der Gott und sein Geist das eine Mal getrennt erscheinen, das andere Mal sich miteinander vermengen, kommt von der Grundanschauung her, daß der Gott und sein Geist eines sind, wenn sie auch gelegentlich sich voneinander trennen und als Doppelgänger zu gleicher Zeit erscheinen können. So kann Triton ebensowohl Geist des Poseidon sein, als sich mit dem Gotte selbst identifizieren.

Es ist hier auch der Riese Orion heranzuziehen, bei dessen Erzeugung wir einer recht seltsamen männlichen Autogenese begegnen und in dessen Wesen sich ebenso entschiedene Anklänge an den Sonnen-Blitzgott erkennen lassen wie bei Polyphem. Wohl findet sich nicht überliefert, daß er einäugig war; aber eine Sage läßt ihn wie jenen geblendet werden, worauf er sich von einem Gesellen des Hephaistos, also doch wohl von einem Kyklopen, nach Sonnenaufgang führen läßt, „bis sich das Licht seiner Augen an den Strahlen des Helios von neuem entzündet hat“ (97 b, 452). Er wird also von der Sage in unmittelbare Beziehung zum Feuer- und Blitzgott gebracht, weshalb auch Preller (l. c. 623) bei ihm an Polyphem erinnert wurde. Er ist ferner Sturmriese mit Keule oder Schwert, also Gewittergott mit den Symbolen des Blitzes, darum auch von ungeheurer Stärke. Die Etymologie des Namens ist ganz dunkel; aber ich wage die Hypothese, daß dabei ὠρύομαι, brüllen, in Betracht fallen dürfte, womit der Donner als seine Stimme bezeichnet wäre; gibt es doch den Ausdruck ὠρῦον κῦμα, um das Gebrüll der Brandung zu bezeichnen, und der Uebergang von υ zu ι kommt vor, wenn er auch selten ist (Pape Lex. υ.). Orion ist ein „tobender Meerriese“ (97 b, 450), Sohn des Poseidon, also Sturm- und Gewittergott, und so wird er zum „Lautbrüller“ wie Polyphem und Geryon. Wenn er ferner als Geliebter der Eos erscheint, so verschmilzt er mit Helios. Auch freit er Side, d. h. den Granatbaum, dessen Frucht wir als ein Symbol der Sonne erkennen werden.

Orion als Sternbild ist zweifellos sekundäre astrale Mythologie, aus babylonischer Astralphantastik hervorgegangen, wie alle analogen Fälle, auch jene der speziellen Zodiakalmythologie; drückt sich doch auch diese sekundäre Verwandlung in ein Sternbild in der Sage aus, wonach Zeus den Orion samt seinem Hund und den von ihm, dem „wilden Jäger“, verfolgten Pleiaden an den Himmel versetzt habe, und schließt ja doch der Ausdruck des an den Himmel versetzt werdens im Sinne von verewigt werden überhaupt den Begriff des Nachträglichen in sich.

Und nun finden wir die Erzeugung des Orion auf die Weise, daß eine Göttertrias: Zeus, Poseidon und Hermes oder Zeus, Poseidon und Apollon auf das Fell eines Stieres ihren Samen ausgießen und dasselbe in die Erde vergraben, worauf von dieser nach neun Monaten Orion

geboren wird. Dieser entsteht also wie Aphrodite autogenetisch aus dem männlichen Samen. Daß die Erde als weibliches Prinzip dabei mitwirkend gedacht wird, ist gewiß ein sekundärer genealogischer Versuch, um die Autogenese annehmbarer zu machen, und im Stierfell, das den göttlichen Samen empfängt, sehe ich eine Dublette der Sage von der Begattung des Sonnengottes in Gestalt eines Stieres mit einem irdischen Weibe, das sich mit der Erde identifiziert, wie z. B. Zeus mit der Europa; ist doch die Erde nach der Auffassung antiker Völker, z. B. der Skythen, die Gattin des Zeus (Herod. 4, 59). Das Fell wird so zum Gott in Gestalt eines Stieres.

Da ist es nun von besonderer Bedeutung, daß Orion auf die angegebene Weise der Sohn einer Trias ist und darum „dreiväterig" genannt wird, und zwar gibt er sich zu erkennen als Sohn einer homosexuellen, also der ursprünglichen männlichen Trias und damit als Geist derselben, und ich vermisse nun nur noch die Angabe, daß er, wie Zeus als Trias, dreiäugig gewesen sei, daß er also nicht nur τρίπατρος, sondern auch τριόπης, gewesen wäre, was doch sehr wohl zu seiner ursprünglichen Vorstellung gehört haben könnte; denn seine verborgene Dreinatur steckt tatsächlich im Ausdruck τρίπατρος oder τριπάτωρ. Es kommt mir auch der Gedanke, daß die drei Sterne, wodurch der sogenannte Gürtel des Orion sich auszeichnet, für eine Offenbarung oder das Symbol seiner Dreiheit möchte gehalten worden sein und daß darum gerade dieses Sternbild dem Orion gegeben wurde. (Weiteres über Orion s. unten S. 149.)

Die vielfach verborgene Triasnatur der Sonnengötter offenbart sich auch in ihren Attributen; ich zitiere dafür Usener (140, 188): „Wir erinnern uns der Rolle, die der Dreifuß im Cultus, vornehmlich des Apollon, spielt. Die Pythia sitzt auf ihm, wenn sie vom Gotte erfaßt werden soll. Auf geflügeltem Dreifuß fährt Apollon über das Meer einher; um seinen Besitz muß der Gott mit Herakles streiten. Der Donnerkeil, die Waffe des Zeus, ist regelmäßig dreizackig (fulmen trisulcum); in den stärksten Variationen, welche die Kunst beliebt, ist die Grundform nie zu verkennen. Seinem Bruder Poseidon kommt die gleichartige Waffe des Dreizacks (τρίαινα, tridens) zu; in einzelnen Fällen sind Donnerkeil und Dreizack völlig gleichgestaltet, sie sind eben beide wesensgleich. Diesen Götterwaffen entsprechend, hat man auch dem Herakles und Theseus eine dreiknotige Keule gegeben. In dieselbe Vorstellungsreihe gehört es endlich, wenn Griechen und Slawen annehmen, daß Götterberge drei Gipfel haben." Weiter: „Der indische Civa führt nicht nur den Dreizack, sondern heißt auch dreiäugig" (140, 184). Hiemit ist aber geradezu bewiesen, daß der Dreizack ein symbolischer Ausdruck der Dreiheit des Gottes ist.

3. *Weibliche griechische Gottheiten.*

Bevor wir in unserer eigentlichen Aufgabe, nämlich dem Nachweise der Multiplizität auch bei weiblichen Gottheiten, weiterschreiten, sind einige Worte darüber zu sagen, wie es zu begreifen sei, daß Sonnen- und Blitzgott, die wir als ursprünglich getrennte Götter aufzufassen haben, in der Folgezeit zu ein und derselben Gottesvorstellung verschmolzen sind.

Usener (Keraunos, 142) hat nachgewiesen, daß vor der Zeit, da der Blitz dem Zeus als Waffe gegeben wurde, ein selbständiger Gott Keraunos, ein Blitzgott, bei den Griechen Bestand hatte, ohne doch, daß Usener dieses wichtige Ergebnis seiner religionsgeschichtlichen

Forschungen über die Griechen und Römer hinaus weiter verfolgt und verallgemeinert hätte. Ich bin aber überzeugt, daß wir zu einer solchen Verallgemeinerung berechtigt sind, und ich halte es für soviel als gewiß, daß längst schon vor der Zeit, da die Sonne zur Gottheit erhoben wurde, anders ausgedrückt, schon vor dem Erwerb des Sonnenkultes in der jüngeren Steinzeit (116, 185), ein Blitzkult Bestand gehabt hat. Schon auf den Menschen der ältesten Steinzeit muß der zündende und tötende Blitz einen gewaltigen Eindruck gemacht haben, er muß ihm schon von jeher als ein dämonisches Wesen in Gestalt einer geflügelten und feuerspeienden Schlange, deren Gebrüll der Donner war, eines Drachen also, erschienen sein, der sich zeitweise sichtbar und auch wieder unsichtbar machen konnte in der Tarnkappe des Gewölkes, wodurch die zahlreichen Blitze zu einem einzigen Blitzdämon sich vereinheitlichten. Dieser wurde zum unentrinnbaren Schicksal, wenn er es auf den Tod eines Menschen abgesehen hatte.

Als darauf mit dem Erwerb des Ackerbaues die Sonne als Schöpferin des All gewissermaßen erkannt und als Gottheit personifiziert wurde, so verband sich ihre Wesenheit mit der des Blitzes durch den gemeinsamen Begriff, die gemeinsame Eigenschaft der Feuerflamme, so daß eine Trias: Sonne, Blitz und Feuer entstand, die zu ein und demselben Wesen verschmolz. Der Sonnengott bedurfte, um befruchtend wirken zu können, der regenspendenden Wolken, und wenn er sich in dieselben hüllte, so trat er aus diesen als Blitz in die Erscheinung und betrat in dieser Gestalt die Erde selbst. Und in dieser Gestalt wurde er furchtbar, während er als Sonne am Himmelsgewölbe nur von ferne seine erwärmenden Strahlen herabsandte und darum als solche gnädig und wohlwollend erschien. Aber der Blitz als Feuerbringer wurde auch zur göttlichen Intelligenz, die alle Kulturwerte schuf, zum handelnden Schöpfer, zum donnernden Logos, dem schaffenden Worte Gottes, zum Demiurgen im Gegensatz zum still und selig in sich ruhenden, körperlich gedachten Sonnengotte.

Nachdem nun aber die Sonne zum Gott personifiziert und damit der Gestalt nach vermenschlicht worden war, so wurde auf diesen auch der uralte Dualis übertragen, den wir als Körper und Geist bezeichnen, eine Zweiheit, die auf der seit Urzeiten von jedem Menschen zu erfahrenden Erscheinung beruhte, daß im Schlafe, im Traum der zweite Teil des Menschen sich vom ersten loslöst und sich auf Wanderung begeben kann; es ging daraus für das weitere Denken die Vorstellung als eine objektive Tatsache hervor, daß jeder einen geistigen Doppelgänger habe, und dieser Doppelgänger bewegte sich auch gelegentlich während des Wachens frei und selbständig neben seinem körperlichen Ich, wie eine ägyptische Darstellung dies zeigt (32, 102), wo beide identischen Gestalten, eine der anderen, nachläuft, also ohne daß etwa die eine in Schlafstellung dargestellt wäre. Diese Zweiheit in der Einheit, die Verbindung eines körperlichen und eines geistigen Wesens, ist noch heutzutage auch für Völkerschaften von niedrigster Kultur eine ebenso geläufige Vorstellung wie für die Europäer, was die Erzählung eines spanischen Benediktiner-Missionars vom Jahre 1848 (13, 7, 282) von einer Unterhaltung mit australischen Eingeborenen bestätigen mag. Er forschte sie über die Frage, ob sie an die Unsterblichkeit der Seele glaubten, auf die folgende Weise aus: „Ich bin nicht einer," sagte er zu einigen Eingeborenen, „wie ihr denkt, sondern zwei." Daraufhin lachten sie. „Ihr mögt lachen, soviel ihr wollt," fuhr der Missionar fort, „ich sage euch, daß ich zwei in einem bin: dieser große Leib, den ihr seht, ist eines, in diesem ist ein anderer kleiner, der nicht sichtbar ist. Der

große Leib stirbt und wird begraben, aber der kleine Leib fliegt hinweg, wenn der große stirbt." Darauf erwiderten einige: „Caia, caia (ja, ja); wir auch sind zwei, wir haben auch einen kleinen Leib in der Brust." Auf die Frage, wie sie diesen kleinen Leib nennten, gaben sie zur Antwort: „Cacin".

Diese ursprüngliche und uralte Vorstellung von Körper und Geist wurde beim Erwerb des Sonnenkultes auch auf den Sonnengott übertragen, und es personifizierte sich der Geist seinerseits als Gottheit, die dann alle möglichen Gestalten annehmen konnte: menschliche oder tierische oder auch pflanzliche und die auch Symbole, Statuen, Tempel u. dgl. bewohnen, resp. beseelen, kann; ja, auch nachdem der Gottesbegriff sich vom Sonnenkörper freigemacht hatte, wurde zuweilen noch auf ihn der Dualis von Körper und Geist übertragen (z. B. 1 Co. 2, 10; 11). Diesen Dualis von Körper und Geist können wir ebenfalls als Dyas bezeichnen; dabei muß ich aber doch sogleich etwaigen auftauchenden Mißverständnissen begegnen: Eine echte Dyas im Sinne z. B. des zweigesichtigen Janus ist er fürs erste nicht; denn auch die echte Janusdyas hat ihren geistigen Doppelgänger, der dann ebenfalls als Dyas auftritt, ja gerade durch die Statue, die als Gott verehrt wird, personifiziert erscheint; und es gilt dies auch für die echte Trias und Tetras, wie wir bei der Behandlung der Symbole, speziell des Blitzsymbols, gesehen haben; dagegen konnte die Dyas Körper-Geist auch auf die echte Dyas übertragen werden, wobei dann das eine Gesicht zum Geiste und damit im Zusammenhang eventuell weiblich wurde. So gelangte man des weiteren durch Anwendung des genealogischen Prinzipes in der Erklärung der Multiplizität zur dritten Person als Sohn der beiden heterosexuellen ersten. Aber das sind alles Varianten von theologischen Erklärungsversuchen, die wir noch im einzelnen werden durchzusprechen haben.

Soviel zur Einleitung der nun folgenden Ausführungen, wobei uns in erster Linie die H e k a t e beschäftigen soll. Wir finden bei dieser eine sehr ausgeprägte und fest eingewurzelte Triasvorstellung. Zwar kommt sie ebensowohl e i n g e s i c h t i g als d r e i g e s i c h t i g vor, als H. monoprosopos und H. triprosopos (Artemid. On. 2, 37); aber in letzterer Form fand sie sich als Idol, als sog. Hekataion allenthalben vor den Häusern von Athen (Aristoph. Vesp. 804; 93, 5, 13) entsprechend wie die Doppelhermen und Apollon-Idole, und ebenso wie diese fanden sich Hekataien an Kreuzwegen aufgestellt, insbesondere da, wo drei Wege zusammenliefen. Darum hieß die Hekate auch τριοδῖτις (93, 5, 18); aber dieser Umstand konnte doch nicht, wie P e t e r s e n (93, 5, 16) glaubt, zur Ursache der Trias werden, und zwar aus Gründen, die ich schon oben (Seite 82) entwickelt habe, und ich füge denselben noch bei, daß Janus, der ebenfalls an Kreuzwegen aufgestellt war, als Trias gerade äußerst selten vorkam. Den Anstoß zu der Auffassung, daß die Dreigesichtigkeit der Hekate mit den Dreiwegen zusammenhänge, gab vielleicht Ovid mit den Versen (f. 1, 140):

> Ora vides Hecates in tres vergentia partes
> servet ut in ternas compita secta vias,

die Hekate hat nach drei Richtungen gewendete Gesichter, um die Dreiwege beaufsichtigen zu können; aber wir haben bei Janus und an anderen Stellen gesehen, daß der Dichter für ursprüngliche Anschauungen als Gewährsmann nicht zu brauchen ist, er gibt das Gerede der Leute seiner Zeit wieder.

Nach U s e n e r (140, 208, 332) ist auch eine Z w e i h e i t der Hekate zu erkennen: „In ihrem Tempel in Argos standen drei selbständige Bilder

der Göttin: zwei ehernen, die Polyklet und sein Bruder Nauklydes geschaffen hatten, war ein marmornes von Skopas gegenübergestellt worden (Paus. 2, 22, 7). Wir dürfen nicht unterlassen, festzustellen, daß der argivische Kultus nur eine Zweiheit verlangt hatte und diese erst nachträglich auf die übliche Dreiheit gebracht wurde." „Der Kultus von Argos hatte bis in die Zeit des Polyklet die Zweileibigkeit der Hekate bewahrt; sie wurde in zwei selbständigen Gestalten dargestellt, der ursprünglichen Form der Verdoppelung."

Ich sehe in dieser Hekatezwillingsgestalt im Gegensatz zu Usener eine sekundäre Loslösung der beiden Gestalten voneinander aus einer

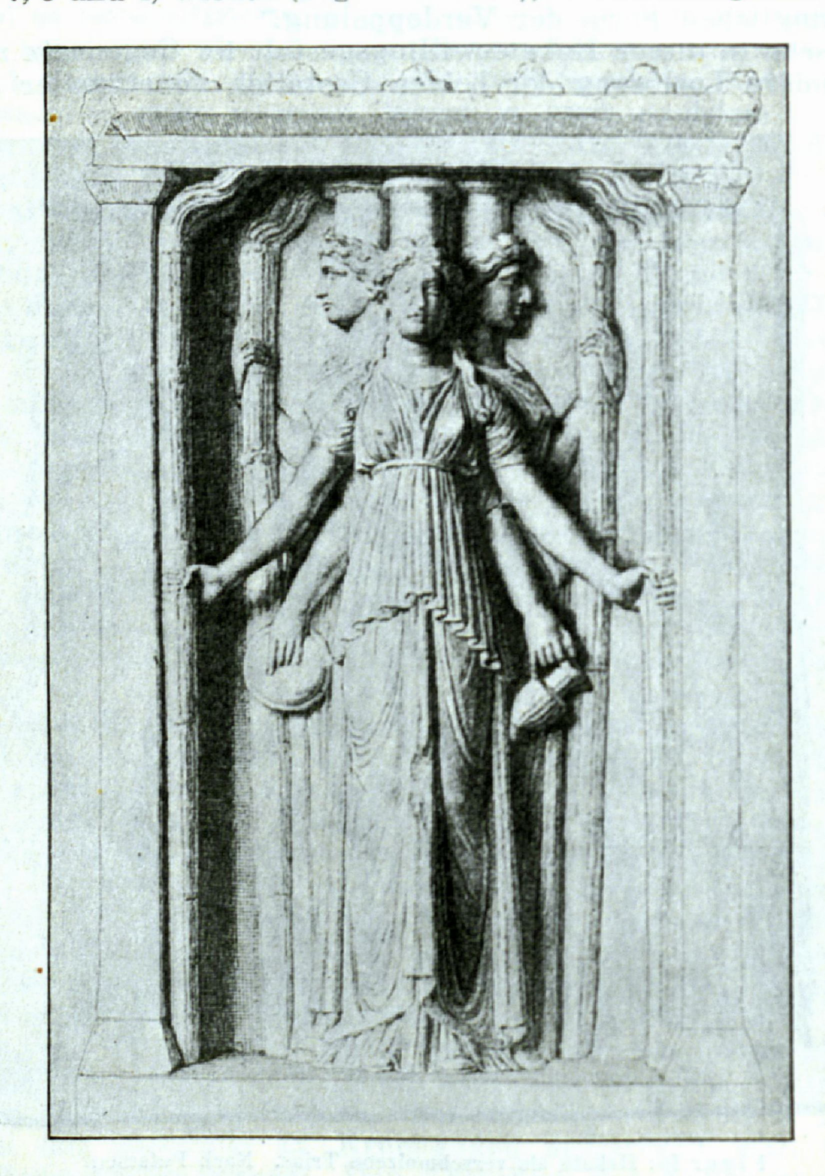


Figur 46: Hekate als verschmolzene Trias. Nach Petersen.

ursprünglichen echten Dyas, die nicht mehr nachzuweisen ist, aber doch sehr wahrscheinlich einmal Bestand gehabt hat, wie die Analogien lehren; konnte ich doch aus einer rein zufälligen literarischen Notiz auf das ursprüngliche Vorhandensein eines Janus tricipitinus schließen (s. o. S. 32). In diesem Sinne fassen auch Petersen und andere die Entstehung freier Dreigestalten aus ursprünglich dreiköpfigen Einleibern auf (93, 5, 19), und die Hekataien, welche in den Museen in Fülle vorhanden sind und deren eines, ein dreiköpfiges, sich auch auf dem pergamenischen Altar findet, führen uns eine stufenweise Loslösung von zuletzt drei freien Gestalten aus ursprünglichen dreigesichtigen Einleibern vor Augen. Es ist dabei von Bedeutung, daß von der

Hekate immer im Singularis, mithin als von einer Einzelperson, gesprochen wurde, der Begriff der Einheit überschattete bei ihr den der Dreiheit; das aber konnte nur deshalb der Fall sein, weil eine einkörperliche Triasdarstellung von ihr die ursprüngliche, die in Form von drei freien Gestalten aber die spätere war.

Ich gebe hier drei solcher Hekataia in Abbildung nach Petersen (93, 4, tab. 7, 3 und 4) wieder (Figuren 46—48), an denen sogleich zu erken-

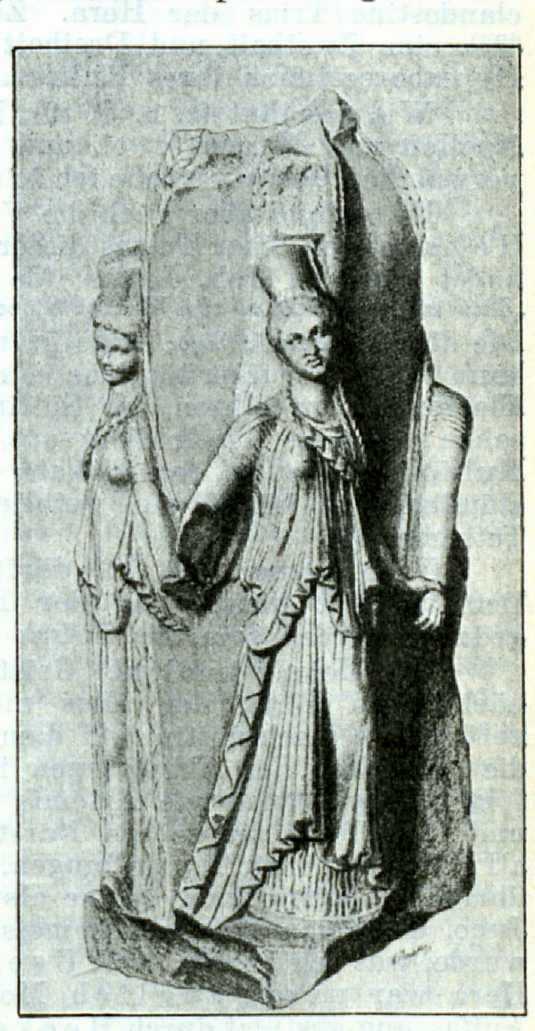


Figur 47: Hekate-Trias aus halb freigelösten Gestalten bestehend. Nach Petersen.

nen ist, daß die Darstellung der zur Einheit verwachsenen Dreiheit den primitivsten und also ursprünglichsten Charakter hat, während die zur Freilösung der Einzelgestalten fortschreitenden Kunstwerke stufenweise sich veredeln. (Zahlreiche Abbildungen der Hekate als Statuen und auf Münzen, in Monas- und verschmolzener und losgelöster Triasform s. 78, 2, tab. 70; 71).

Hekate wird auch dreiäugig, τρίγληνος, genannt (151, 1, 300 nach Ath.); sie bildet damit das weibliche Gegenstück zu männlichen dreiäugigen Göttern.

Die Hekate ist ferner bekanntlich identisch mit der Artemis; dementsprechend gibt es auch dreiköpfige Artemisien (78, f. 888) und Dianen (93, 5, 14; 18; 30, 348 f.; s. o. Seite 32). Sie ist ferner identisch mit der Persephone und wird so zur Gattin des Pluton oder des chthonischen Zeus, damit aber des chthonischen Sonnengottes und des Sonnengottes überhaupt; sie ist endlich identisch mit der Aphrodite, die, wie Artemis, ursprünglich Pfeil und Bogen führt, die „auch zur Todesgöttin wird und wie eine zweite Persephone verehrt wurde" (97, b, 364), die auch als älteste der Moiren galt (Paus. 1, 19, 2). Auch ist Aphrodite gleich der Geburtsgöttin Eileithyia, und diese wieder ist gleich der Hera, und Aphrodite, Eileithyia und Hera treten ebenfalls in Multiplizität auf, wenn auch in aufgelöster; so gab es drei Aphroditen in Theben, Megalopolis und Knidos (48, 1088, A.), drei Eileityien in Athen (Paus. 1, 18) und drei Heren (Paus. 8, 22, 2). Die Göttin Brimo ferner, die mit Hekate, Artemis, Persephone und Demeter identifiziert wurde, wird von Lykophron τρίμορφος genannt (97, b, 327; 140, 166), und Persephone heißt in einem Zauberspruche dreiköpfig (140, 167).



Figur 48: Hekate-Trias aus ganz freigelösten Gestalten bestehend. Nach Petersen.

Ich zitiere zu dem hier behandelten Thema den folgenden Exkurs von Petersen (93, 5, 56): „Gerade so, wie statt der Nymphenschar häufig auch eine in größerer Bedeutung hervortritt, wie schon Kalypso, Kirke, wie Atalante, Kallisto, Taygete, Arethusa, die meist völlige Gegenbilder der Artemis oder Hekate scheinen, so sehen wir umgekehrt die Mondgöttin sich spalten und vervielfältigen; so jene Dreiheit Selene-Artemis-Hekate, so jene Dreivereine von Delos, wie die drei Eileithyienbilder in Athen, mehrere Eileithyien auch in Megara und eine Mehrheit ja auch schon bei Homer. Nehmen wir aber nicht denselben Wechsel von Einheit und Mehrheit auch bei anderen Göttinnen wahr und zugleich, daß die Mehrheit sich absondert und zur dienenden untergeordneten Schar wird, wie die Nymphen der Kirke (Od. 10, 349), die doch auch selber Nymphe heißt? Oder ist es etwa anders, wenn Hera selber Eileithyia heißt und ist, und daneben Eileithyien ihre Töchter sind; wenn sie die Nymphen zu Pflegerinnen oder Dienerinnen hat und ebenso ja auch die Chariten, aber auch wiederum Hera selber Nymphe heißt, oder wenn Athena die drei Kekropiden zu Dienerinnen hat, aber unzweideutig auch mit der einen von ihnen identifiziert wird und in ähnlichem Verhältnis vielleicht zu den Gorgonen stand; Aphrodite, die die Chariten mehr noch und häufiger als Hera um sich hat wie Dienerinnen, erscheint nicht auch sie selbst in mehreren Kulten

dreifach und wieder die Charis als Gattin des Hephaistos einfach? Demeter gleich Persephone ja auch chthonische Göttin hat wie diese die Erinyen zur Seite stehen, im altertümlichen arkadischen Mythos aber ist sie selber Erinys."

Ich füge noch die folgenden Zitate bei: „Die drei Ammen der Hera sind die Vorstellungsformen der Göttin selbst, die im Tempel als Εὔβοια, auf dem Gipfel als 'Ακραία, am Bergfuße als Πρόσυμνα verehrt wurde" (97, b, 161, A. 2); „ihr Begriff war also in drei zerlegt" (140, 208). Die drei Ammen offenbaren also die verborgene, ich möchte sagen clandestine Trias der Hera. Zwei Ammen hat auch Artemis (140, 324), eine Zweiheit und Dreiheit dieser Göttin stellen die mythischen Hyperboreerinnen ihres Kultes auf Delos dar (140, 327).

Wie erwähnt (s. o. S. 89), hat auch Zeus zwei und drei Ammen, Apollon und Hermes zwei, und eine Analogie zu diesen Ammen und verwandten Gestalten sehe ich in den Totenrichtern des Hades (s. o. S. 89).

Es bestand aber auch die Vorstellung von einer vierköpfigen Hekate, von einer Tetras dieser Göttin also. Die diesbezügliche Stelle findet sich in Joh. Lydos (de mensibus, 18, 321, 31) und lautet: „ὅθεν καὶ τετρακέφαλον τὴν Ἑκάτην ὁ μυστικὸς παραδίδωσι λόγος διὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα." Die diesem μυστικὸς λόγος beigefügte Erklärung: „wegen der vier Elemente" kann nicht die ursprüngliche sein; denn wie sollte der Begriff der vier Elemente dazu führen, die Göttin Hekate vierköpfig zu machen? Wir sehen vielmehr durch diese uns ganz zufällig aufbewahrte Notiz die Multiplizität auch der Hekate zur lückenlosen Tetramerie vervollständigt; sie bildet ein weibliches Gegenstück zu den männlichen Tetramerien.

Nach Usener (142, 353) dürfte auch die Kore, die als Tochter der Demeter mit dieser und der Hekate zusammenfällt, als vieräugig gedacht worden sein, als Tetras somit wie Zeus Argos.

Die Hekate wird als Geist des chthonischen Sonnengottes zum nächtlichen Blitz, der alles mit Schrecken erfüllt, sie wird eine gefürchtete Nachtgöttin und damit zugleich Herrscherin der Dämonen, die besonders auf Kreuzwegen ihr Wesen treiben. Später wurde sie folgerichtig ebenso wie Artemis und deren Varianten zur Mondgöttin, und ihre Trias wurde als Darstellung der drei Mondphasen erklärt, all das sekundäre Vorstellungen. Die Verehrung des Mondes und der übrigen Gestirne kam später als die der Sonne, wie denn auch Hera-Juno, die Gemahlin des Himmelsvaters, sekundär auch zur Mondgöttin wurde, was ich betone, weil Usener (142, 38) schreibt: „Die argivische Hera war ursprünglich Mondgöttin." Ich sehe mich in meiner Auffassung gestützt durch Heckenbach (91, Hekate, 1912), welcher folgendes ausführt: „Den Charakter als Göttin des nächtlichen Gestirns scheint Hekate nicht ursprünglich besessen zu haben; denn die älteren Zeugnisse weisen zu wenig Beziehungen zu diesem Gestirn auf, dessen Kultus überhaupt erst durch astrologische Spekulation an Ausdehnung gewann. Die Erklärungen, die eine Beziehung auf die Natur des Mondes ableiten, sind späte Kombinationen."

Wie Athena die Tochter des ursprünglichen Sonnengottes Zeus ist, so Hekate die Tochter des ursprünglichen Sonnengottes Perseus (Hes. 409 ff.; 139, 85). So gewinnen wir erstlich eine Gleichsetzung von Hekate auch mit Athena, sodann den Hinweis, daß sie, wie alle ihre oben namhaft gemachten Varianten, ursprünglich auch nichts anderes war als der weiblich gedachte Geist des Sonnengottes. Ihre chthonisch-lunaren Eigenschaften sind spätere, stufenweise Wandlungen einer ursprünglich uranischen Gottheit zur chthonischen und von dieser aus

zur lunaren Göttin, und zwar wurde ebenso wie Hekate auch Athena zur Mondgöttin (Plut. Mond, c. 24; 151, 1, 305 f.).

Der Mond hat in der Religionsgeschichte eine große, ja bei manchen Völkern eigentlich herrschende Rolle gespielt. Schon sehr frühe drängte sich der Mondkult, den ich in Anlehnung an den Sonnenkult oder Heliotheismus und den Erdkult oder Geotheismus als Menotheismus zu bezeichnen nicht Anstand nehme, mit großer Gewalt in den Sonnenkult hinein, und die Triasvorstellung wurde von der Sonnengottheit auf die Mondgottheit umso leichter übertragen, als die drei Hauptphasen des Mondes zu dieser Auffassung geradezu hinzudrängen schienen, weshalb eben auch in der Multiplizität der Hekate der Ausdruck einer ebensolchen des Mondes mit seinen Phasen erblickt werden konnte. Wohl war der Mond vorzugsweise eine weibliche Göttin; aber die genealogische Betrachtung der solaren Trias wurde sekundär auch auf die Mondtrias übertragen, und so bekam neben der Mondgöttin auch ein Mondgott gleichwertige Geltung, ein Μήν neben der Μήνη; auch wurde schon frühzeitig der Mondgott, der Thot der Aegypter, als Urheber des Kalenders verehrt, was freilich zu einer groben Verschiebung der Jahreszeiten führte, wogegen das durch den höchsten Gott, den Sonnengott, gegebene Zeitmaß, dessen Einheit der Tag ist, nicht nur das ursprünglichste war, sondern auch schon im ältesten Aegypten mit Hilfe der Korrektur durch den Sirius oder Sothis-Stern zu einer korrekten Messung des Jahres geführt hat.

Ich schalte hier die Notiz ein, daß sich nach E. Braun (6, 4) im Kapitolinischen Museum zwei Doppelhermen der Athena befinden und daß es Münzen mit dem Doppelkopf dieser Göttin gibt (140, 195; 112, Janus, 54).

Daß die Blitzgottheit ursprünglich männlichen Geschlechtes war, daß der Blitzgöttin ein Blitzgott voranging, sehe ich durch den Umstand dargetan, daß das Symbol des Sonnen-Blitzgottes, der phallosartige Pfahl oder Stein, ursprünglich auch noch für die weiblichen Sonnen-Blitzgottheiten beibehalten wurde, es trat nicht etwa eine Kteis an Stelle des Phallos, sondern erst mit dem Aufkommen der anthropomorphen Darstellung ließ man das weibliche Geschlecht in die Erscheinung treten. So war ursprüngliches Symbol für die Hekate-Artemis ein Pfahl oder Stein (93, 5, 17), für Hera ein Baumstumpf oder eine Säule (4), für Aphrodite ein Kegel oder eine Pyramide (97, b, 382; 4, Aphrodite) oder eine runde Spitzsäule; „der Grund weshalb, ist dunkel", fügt Tacitus (Hist. 2, 3) bei, für Kybele ein Stein (78, f. 816 und Erklärung; 97, b, 643), für Demeter und Athena ein roher Pfahl (Tertullian, Apol. c. 16), das Symbol der phönikischen Aschera war ein Baumstamm (42, 161), und so konnte ich mich auch (s. o. Seite 39) zu der Vermutung berechtigt sehen, daß das von den Vestalinnen verehrte, in Tücher gewickelte geheimnisvolle Palladium phallistischen Charakter hatte.

Daß die weiblichen Gottheiten sekundären Charakter haben gegenüber den primären männlichen stellt auch Golther (46, 428) für die germanische Mythologie fest mit den Worten: „In allen Mythologien, besonders aber in der germanischen, gehören die Göttinnen einer späteren Glaubensschicht an; sie sind jünger als die Götter."

Der erste Schritt zu einer weiblichen Gottheit geschah bei der Monas des Sonnengottes, und zwar im Falle, daß die Sprache den Geist oder Blitz vorwiegend weiblich sein ließ. So sprang Athena aus dem Haupte des Zeus hervor als Blitz, als sein Geist in weiblicher Gestalt, „sie tritt aus Zeus hervor wie bei Philon der Logos aus Gott" (151, 1, 302), sie erscheint aber zugleich als seine aus ihm durch Selbstzeugung

entstandene Tochter, ebenso, nur in anderer Art, wie Dionysos aus dem Schenkel des Zeus, Aphrodite aus dem Zeugungsglied des Uranos autogenetisch entsteht. „Im Mythos vom Ursprung der Athene tritt Prometheus ganz als der feuerzündende auf, wo er dem Zeus den Schädel spaltet und die Athene daraus hervorspringt, in der man doch in diesem Falle die aus Wolken geborene Blitzgöttin nicht verkennen kann. Andere Erzählungen setzen den Hephaistos an des Prometheus Stelle" (66, 19).

Ich merke hier an, daß Prometheus selbst wiederum der feuerzündende Blitz ist, als Geist des Sonnengottes auf Erden erscheinend, gleich dem andern Sonnengeiste Hermes als Logos den Menschen die Kultur bringend; dasselbe gilt von Dionysos (66, 197; 216), und Hephaistos ist mit den vorigen identisch.

Der Geist des Sonnengottes, und damit der Blitz, ist ebensowohl der Sonnengott selbst als sein Sohn oder seine Tochter, durch Selbstzeugung entstanden. So ist der Sohn oder die Tochter zugleich auch der Vater, und die Dyas erscheint in weiterer Verfolgung dieser Vorstellung nicht mehr nur als ein Gott mit zwei Gesichtern, sondern aus Gott als Leib mit Gott als Geist verschmolzen, und zur genealogischen Erklärung der Trias aus der Dyas griff die mythenbildende Phantasie zu dem Hilfsmittel, daß sie den Doppelgänger in der Dyas zum Weibe machte, wodurch eine heterosexuelle Dyas entstand, und daß sie durch sexuelle Vereinigung der beiden heterosexuell gewordenen Dyasgestalten die dritte Gestalt als Sohn der beiden ersten hervorgehen ließ; aber diese Dreigestalt: Vater, Mutter und Sohn bildete doch wieder ein und dieselbe Wesenheit, da ihr ursprünglich die Vorstellung von den drei Aspekten eines und desselben Sonnengottes zu Grunde lag. Erst später befreiten sich die drei Gestalten zur Selbständigkeit, zur Osiris-Isis-Horusfamilie.

Wir stehen hier vor einer wogenden Masse von Mythologien, von denen jede einen Versuch darstellt, das Hervorgehen der Trias aus der Dyas zu erklären, und sie setzen sich fort in das schwierigere Problem der Erklärung des Hervorgehens der Tetras aus der Trias, und all diese genealogischen Versuche wurden entworfen und ergrübelt, nachdem die ursprüngliche naiv kindliche Auffassung von der Entstehung der Tetramerie als der vier Aspekte des Sonnengottes sei es in Vergessenheit geraten, sei es von den Theologen absichtlich verlassen worden war in Verbindung mit dem Vorgang der Loslösung der Gottesvorstellung von der Sonne.

Aber es finden sich an die ursprüngliche Vorstellung von den Aspekten noch gleichsam traumhafte Anklänge. Wie ich schon darauf hinwies, daß in der Anschauung, wonach die Tetras des Hermes die vier Himmelsrichtungen bedeute, noch die Vorstellung von den vier ebenso orientierten Aspekten des Sonnengottes nachzittert, ebenso wie in der Orientierung der Janusidole, so erkenne ich in der, wie es scheint, schon antiken Erklärung, daß die Trias der Hekate die drei Phasen des Mondes darstelle (93, 4, 140; 5, 14 f.), eine Nachwirkung der Vorstellung von der Entstehung der Trias des Sonnengottes aus den drei Aspekten.

Die Hekate ist in ihrer ersten Stufe Geist des Zeus, also des uranischen Sonnengottes, wie die mit ihr identischen, oben namhaft gemachten Göttinnen; sie wird in zweiter Stufe Geist des chthonischen Zeus, und da, wie wir gesehen haben, dieser auch in Hundesgestalt erscheint, so verschmilzt bei ihr die anthropomorphe Vorstellung mit einer theromorphen, und sie identifiziert sich mit Kerberos. Es waren ihr die Hunde heilig, man opferte ihr Hunde, weshalb sie den Beinamen κυνοσφαγής (Lykophr. 77) hat, und man betete zu ihr, indem man sie Hün-

din nannte (Porph. de abst. 3, 17; 4, 16); die Hekabe ferner, welche mit der Hekate identisch ist, wird in einen Hund verwandelt „mit feurigen Augen“ (Eur. Hek. 1265), und die hundeköpfige Skylla ist ihre Tochter (48, 406), und damit wird sie selbst zur Skylla.

Rhode (110, 2, 83, A. 3) schreibt: „Hekate wird selbst, ohne Zweifel nach ältester Vorstellung, als hundeköpfig gedacht, ja als Hündin, sie ist mit Kerberos identisch“ und Reinach (104, 1, 58): „Hécate, déesse infernale toujours accompagnée de chiens, ressemble singulièrement á Cerbère, le chien infernal à triple tête.“ In der Tat, Hekate ist als Geist des Hades mit Kerberos identisch.

In ihrer dritten Stufe wird sie dann Mondgöttin, und später, in der römischen Kaiserzeit, führte die philosophische Spekulation alle männlichen Gottheiten auf die Sonne, alle weiblichen auf den Mond zurück (162, 92), und das Geschlecht der Götter wurde endlich immer mehr gleichgültig, „was die häufige Formel in Gebeten beweist: sive mas, sive femina, sive deus, sive dea“ (96, 1, 62).

Von Eusebios wird die Hekate auch den Moiren gleichgesetzt (93, 5, 15), und dies führt uns zu der Untersuchung von mit der Hekate ihrem chthonischen Wesen nach identischen weiblichen Gottheiten, die meistens in der Form von Triaden uns entgegentreten.

Ich beginne mit der Moira, und zwar spreche ich von ihr ebenso wie von der Hekate in der Einzahl; denn obschon sich im Volksbewußtsein drei Moiren festgesetzt haben, so bedeutet dies nichts anderes als die ursprüngliche Moira-Monas in Triasgestalt, welch letztere zur herrschenden Vorstellung wurde, umgekehrt wie Hekate stets in der Einzahl benannt wird, während sie doch als Trias ganz allgemein zur Darstellung kam, und zwar auch als aufgelöste, d. h. in freie Einzelgestalten zerfallene Trias, und sie außerdem die lückenlose Tetramerie erkennen läßt. Aber auch bei der Moira läßt sich diese Tetramerie noch in Vollständigkeit nachweisen, wonach sie sich auch in dieser Eigenschaft mit der Hekate identifiziert.

Um die Moira als Monas zu belegen, gebe ich den folgenden zusammenfassenden Satz aus Pape (Lex.) wieder: „Ursprünglich sah man die Moira als die Schicksalsgöttin an, die jedem Menschen sein Geschick, Gutes und Böses zuteilte, und so ist bei Homer in den meisten Fällen an ein göttliches Wesen zu denken, obwohl in unseren Texten die Schreibung zwischen μοῖρα und Μοῖρα oft schwankt. Homer hat nur Il. 24, 49 den Pluralis, sonst immer den Singularis und bezeichnet sie auch als Μοῖρα θεοῦ Od. 11, 292, Μοῖρα θεῶν Od. 3, 269, da der Begriff des Schicksals noch ein unbestimmter, bald selbständig, von den Göttern unabhängig gedachter, bald durch sie bestimmt erscheint. Als Todesgöttin erscheint die Moira Il. 4, 517; 18, 119, überhaupt als Unglücksgöttin Il. 5, 613; 19, 87; 21, 83.“

Als Dyas tritt die Moira in Delphi auf, wo sich zwei Statuen derselben befanden (Paus. 10, 24, 4; Plut. Ei, 2).

Am allgemeinsten findet sie sich seit Hesiod (th. 218 ff.) als Trias, wofür es keiner näheren Belege bedarf.

Endlich findet sich bei Preller-Robert (97, b, 533) der folgende Satz: „Von griechischen Kunstwerken enthält nur die Françoisvase eine sichere Darstellung der Moeren, wo sie in dem Götterzug zur Hochzeit des Peleus und der Thetis neben dem Wagen des Hermes und der Maia einherschreiten, auffallender Weise vier an der Zahl, in ihrer äußeren Erscheinung durch nichts von den Musen, Horen und Chariten unterschieden.“

Damit ist nun auch die T e t r a s der Moira nachgewiesen, und wir dürfen deshalb mit voller Sicherheit den Satz aufstellen: Moira ist Hekate, und was für die letztere gilt, das muß deshalb auch für die erstere zutreffen.

Daß die multiple Gestaltung der Moira z. B. als Trias mit der einfachen als Monas im Volksbewußtsein in ein und dieselbe göttliche Wesenheit verschmolz, scheint mir aus der Tatsache hervorzugehen, daß Aischylos von der Moira ebensowohl in der Einzahl als in der Mehrzahl spricht und daß er also durchaus nicht besorgte, mit dem Volksbewußtsein in Widerspruch zu geraten. So spricht er am Schluß der Orestie von der Moira in der Einzahl, im Prometheus (516 f) dagegen von den Μοῖραι τρίμορφοι.

Die Moira war also für den Griechen eine ächte Dreieinigkeit, und da zugleich eine Zwei- und Viereinigkeit derselben Bestand hatte, so sehen wir auch in der Moira wie in der Hekate ein vollständiges weibliches Gegenstück zu der Tetramerie des Hermes.

Da die Moiren nur selten künstlerisch dargestellt wurden, im Gegensatz zur Hekate, so vermissen wir auch Bildwerke derselben in der Gestalt von zusammengewachsenen Körpern mit mehreren Gesichtern oder Köpfen, wie sie von der Hekate so häufig aufgefunden werden, deren Standbilder, wie erwähnt, allenthalben vor den Haustüren errichtet waren; aber, wie man sich auch Moira dachte, das zeigen eben diese Hekataien, die gerade so gut auch für die Moira gelten können; nur war die Hekate als Türhüterin eine als solche sekundär spezialisierte Göttin.

Ueber die ursprüngliche Wesenheit der Moira belehrt uns weniger dieser ihr Monas-Name, der schon den Begriff des Loses, des Schicksals in sich schließt, als die Namen der Teilpersonen, die nach Hesiod lauten: Klotho, Lachesis und Atropos. Die erstere, die Spinnerin, ist durch den Wirtel gekennzeichnet, in dem wir (s. o. Seite 60) die zugrunde liegende Vorstellung des Blitzes erkannt haben, Lachesis, von λαγχάνω erlosen, fällt freilich mit dem Begriff der Moira zusammen, Atropos, die Unabwendbare, läßt sich wieder dem ursprünglichen Sinne nach mit dem Blitz als dem unabwendbaren Verhängnis vereinigen.

Aber die ursprüngliche Wesenheit der Moira als Blitz- und überhaupt Gewittergöttin wird am klarsten dargetan durch ihre Identität mit der E r i n y s, deren Eigenschaft als ursprüngliche Gewittergöttin allgemein anerkannt ist. Mit dieser haben wir uns nun zunächst zu beschäftigen. Sie tritt in der Einzahl und als Trias auf, die Dyas- und Tetrasform ist verloren gegangen; denn daß sie ursprünglich gleich der Moira eine lückenlose Tetramerie gebildet hat, unterliegt aus Analogiegründen keinem Zweifel. „Die Gestalt der Erinys hat ihre hervorragendsten Züge erhalten von der in Blitz und Donner sich entladenden Gewitterwolke“ (112, Erinys, aut. Rapp). Es ist eine feuerschnaubende Gottheit; Klytaimnestra (Aisch. Eum. 138) fordert die Erinyen auf, den Orest mit ihrem feurigen Hauch zu erschöpfen und zu vernichten. Hier tritt uns also der ursprüngliche feuerschnaubende Blitzdrache, die δεινὴ δράκαινα (Aisch. Eum. 128), in Gestalt einer anthromorphen Trias entgegen, wie ja auch die Gorgotrias, mit der Aischylos die Erinyen vergleicht (Eum. 48; Cho. 1048), nichts anderes ist. Das Antlitz der Erinys ist das Gorgoneion, sie hat, wie dieses, Schlangenhaar (Eur. Or. 261). Von Boreas gebärt sie, wie schon erwähnt (s. o. Seite 93) feuerschnaubende Rosse. Ihr Attribut, die Fackel, ist Symbol des Blitzes; auch ihr anderes Attribut, die Peitsche, ist ein Bild des sich schlängelnden Blitzes, peitscht doch nach Homer (Il. 2,

781 f.) Zeus die Erde mit seinen Blitzen. Der Peitschenknall ist der Donner. Auch die weiteren Attribute der Erinys: Dolch und Schlange sind Symbole des Blitzes. Ich beziehe auch den von Aischylos (Sept. 791) gebrauchten Ausdruck Ἐρίνυς καμψίπους auf ihre Blitznatur, wofür ich auf meine unten folgenden Ausführungen verweise. Daß sie meist geflügelt dargestellt wird, spricht ebenfalls für ihr ursprüngliches Wesen als geflügelter Blitz.

Da die von der Erinys geborenen Gewitterrosse nichts anderes als der Blitzgott Pegasos im Plural sind, so wird die Erinys als Mutter derselben identisch mit der Gorgone Medusa, die den Pegasos auf die Welt setzt und die auf einem böotischen Pithos deshalb sogar als Kentaurin erscheint (21, Art. Perseus); auch erinnert die Enthauptung der Medusa durch Perseus, was zum Hervorspringen des Blitzrosses Anlaß gab, an den Mythos von der Autogenese der Blitzgöttin Athena aus dem Haupte des Zeus, wobei Prometheus-Hephaistos den Geburtshelfer macht wie Perseus bei der Medusa. Diese wird so ursprünglich zur Sonnengöttin, und da wir doch wiederum den Sonnengott Perseus als den Vater des Pegasos und ihn damit als identisch mit Boreas betrachten dürfen, so wird die Medusa ebenso wie die Hera und die anderen ihr gleichwertigen Göttinnen zur Gemahlin des Sonnengottes.

Ich schalte noch, was den Pegasos betrifft, hier ein, daß bei den Massageten das Pferd wegen seiner Schnelligkeit dem Sonnengott als dem schnellsten aller Götter geheiligt war, wie Herodot (1, 216) ausdrücklich bezeugt. Ich verweise für diesen Gesichtspunkt auf die Darstellung von Hehn (52, 38 f.). Vielleicht hat auch die wellenförmige Bewegung des galoppierenden Pferdes ein Sinnbild für den sich schlängelnden und rasch dahinsausenden Blitzstrahl gegeben.

Andere theromorphe Personifikationen, die sich mit dem Flügelpferd identifizieren, wie der geflügelte goldene Widder des Phrixos und der Helle oder die orientalischen Flügelstiere haben ihren Grund in der Vorstellung vom Sonnengott als dem Gott der sexuellen Fruchtbarkeit. Dieser Gedanke könnte ursprünglich auch dem Flügelhengst zu Grunde liegen, ist doch der ebenfalls dem Sonnengott geheiligte Esel ein spezifisch phallistisches Geschöpf, und in der vergleichenden Religionsgeschichte sehen wir allenthalben mehrere Vorstellungen, die nicht direkt aufeinander beziehbar sind, nebeneinander herlaufen.

Da ich hier gerade auf den Pegasos als die Ausgeburt der Erinys und der Medusa zu sprechen gekommen bin, so schließe ich daran noch die folgenden Bemerkungen:

Der Flügeldrache des Okeanos, den sein Reiter ohne Zügel, nur mit dem Gedanken lenkt (Aisch. Prom. 286 f.), ist auch nichts anderes als der Pegasos des Sonnengottes Okeanos, der Blitz in Drachengestalt, ebenso wie der Cherub, auf dem der feuerschnaubende Jahve einherstürmt (Ps. 18; 2, Sam. 22), und diese Cheruben zeigen ebenfalls die Tetramerie; denn es gab auch solche mit zwei und mit vier Gesichtern (Hesek. 41, 18; 1, 6 ff.). Daß diese Gesichter verschiedene Wesen repräsentieren: Mensch, Löwe, Stier und Adler, ist babylonische Zodiakal-Phantastik, und die merkwürdige Maschine der mit Augen bedeckten Rädertetras ist wohl ein Bild des orientalischen Sonnenwagens. Es ist von Bedeutung, daß von diesen Cheruben Blitze ausgehen, daß sie selber nach Art der Blitze hin- und herlaufen (Hesek, 1, 14), und daß der Schall ihrer Flügelschläge der Donner ist gleich der Stimme Jahves (Hesek. 1, 24, 25; 10, 5; Hi. 37, 2 ff.; Ps. 29; vergl. oben Seite 53). Auch sind sie allsehend (Hesek. 10, 12), und ihre Blitznatur zeigt sich auch

darin, daß sie in Eden als Hüter des Lebensbaumes flammende Schwerter führen (1 Mo. 3, 24), ursprünglich wohl die flammenden Drachenzungen.

Der neutestamentliche Prophet der Apokalypse kopiert zwar im wesentlichen die Beschreibung seines Vorgängers; aber er löst die Tetras in Einzelgestalten auf (Apoc. 4, 6 f.) nach der oben erwähnten allgemeinen Regel der späteren Loslösung ursprünglich verwachsener Gestalten. Beide Propheten bezeichnen diese Cheruben ausdrücklich als Tiere und nicht etwa als Engel, obschon freilich in der vergleichenden Religionsgeschichte alle Blitzgestalten, die theromorphen wie die anthropomorphen, miteinander identisch sind.

Aus der enthaupteten Medusa sprang neben Pegasos auch der anthropomorphe Chrysaor, Goldschwert, hervor (s. o. S. 95), womit wir eine autogenetische Geburt einer Blitzdyas aus einer Blitzmonas vor uns haben, und Chrysaor erzeugte den dreiköpfigen Geryon (Hes. th. 287), ein Mythos, dem möglicherweise der Gedanke von der Erzeugung der Trias aus der Dyas zugrunde liegt.

Daß Chrysaor den Blitz bedeutet, ist unbestritten; Pegasos wird dagegen meist als die Gewitterwolke gedeutet; aber diese und der Blitz identifizieren sich in der Vorstellung so wie wir sie beim Gorgoneion, dem Medusenhaupt, zugunde liegend erkennen, das, wenn es nicht schaden sollte, die Schlangenhaare über die Augen herabgestrichen trug und an dem sich erst dann die Haare emporrichteten, wenn es aus den Augen den tödlichen Blitz entsenden wollte. Diese das Blitzauge verhüllenden Haare bedeuten die Gewitterwolke, der „Augenblick" ist der Blitz, das Gorgoneion ist aber damit beides zugleich. So auch Pegasos. Chrysaor identifiziert sich aber weiterhin mit dem Ζεὺς χρυσαορεύς der Karer (123, 159), der das Doppelbeil führt (97, b, 141), und der somit, unseren obigen Ausführungen (s. o. S. 44) zufolge, eine anthropomorphe Sonnengottdyas repräsentiert.



Figur 49: Gorgoneion mit Pegasosdyas. Nach Müller-Wieseler.

Uebrigens dürfte auch die Vorstellung von der ursprünglichen Identität des Chrysaor mit dem Pegasos bestanden haben, womit wir eine Pegasosdyas erhalten würden; denn es gibt die Darstellung eines Medusenhauptes (Figur 49), hinter dem symmetrisch die Vorderleiber von zwei Pferden zum Vorschein kommen (78 f. 900).

In der Texterklärung ist zwar beigefügt: „Ob man inzwischen auf diese Darstellung hin Medusa als Mutter eines doppelten Pegasos gelten zu lassen befugt sei (Furtwängler, die Idee des Todes, 131), das steht sehr dahin." Ich möchte aber aus den angegebenen Gründen nicht nur eine Pegasosdyas, sondern auch die Vorstellung von einer lückenlosen Pegasostetramerie für wahrscheinlich erachten.

Ich habe schon darauf hingewiesen (s. o. S. 87), daß die Viergespanne des Helios, Poseidon und Pluton Pegasostetraden sind; ich füge noch bei, daß die Pferdetetras des Poseidon auch als Monas auftritt; es ist das geflügelte Wunderpferd des Adrastos, Areion (97, b, 590), auch unter dem Namen Skyphios als erstes oder Urpferd von Poseidon mit dem Dreizack, dem Blitz also, aus dem Felsen geschlagen, womit dieses Pferd natürlich selbst als Blitz gekennzeichnet ist, analog wie Perseus mit der Harpe, dem gekrümmten Blitzschwerte, es aus der Medusa herausschlägt. Poseidon spaltet die Erde mit dem Blitz, wie Perseus die Medusa mit der Harpe, was beides auch phallistisch auf-

zufassen ist, der Sonnengott Poseidon-Perseus wird so zum Erzeuger seines Geistes als seines Sohnes in Pferdegestalt. Genealogische Mythen lassen auch den Poseidon mit der Erinys den Skyphios-Areion-Pegasos erzeugen, was eben wieder an die Entstehung des letzteren aus der Medusa erinnert, wo, wie dargetan, Poseidon durch Perseus vertreten ist. Wenn nach einem Mythos Poseidon das Urpferd mit der Erde erzeugt, so ist das nur eine Variante von der Erzeugung aus dem Felsen, unter dem man sich eine Felsenhöhle zu denken hat, die Kteis der Erde.

Im Anschluß an die Multiplizität des Pegasos erinnere ich auch an die dreibeinigen Tiergestalten der germanischen Mythologie, die schon Usener (140, 186) als Ausdruck einer verborgenen Dreiheit aufgefaßt hat. Da Wuotan, der wilde Jäger, Gewitter- und also auch Sonnengott, auf einem dreibeinigen Schimmel reitet, so fasse ich diese Tiere mit der dreibeinigen Gorgo des sizilischen Triquetrums (s. o. S. 56) als Triassymbole des Blitzes zusammen, und die in der germanischen Mythologie ebenfalls vorkommenden zweibeinigen Tiere, die im wilden Heere mitlaufen (140, 187) als Dyassymbole des Blitzes.

Ich erkenne den Pegasos, das Geistespferd, auch noch im Zauberpferd der Erzählung in Tausend und Einer Nacht.

Ich flechte hier ein, daß das Blitzpferd, Pegasos, nichts anderes ist, als was uns durch die Kentauren vorgestellt wird, ein anthropocephales Pferd, und Cheiron, als Sohn des Kronos, war ursprünglich zweifellos nichts anderes als der Sonnen-Blitzgott. Die Kentauren sind eine sekundäre Vermehrung des Cheiron in beliebiger Zahl, entsprechend wie die Satyren, Kyklopen, Eroten usw., und sie sinken sodann vom Heliotheismus in den Dämonismus herab. Wie wir nun aber Pferdekentauren finden, so treten uns auch Stier- und Löwenkentauren entgegen, am bekanntesten in den assyrischen Flügelstieren und Flügellöwen mit Menschenkopf, sowie im ägyptischen Sphinx; Pan und Satyr stellen Ziegenbockkentauren dar; Vogelkentauren, wie die Harpyien und Seirenen, sind häufig, auch der ägyptische Geist des Menschen, Ba, ist in Analogie zum göttlichen Geiste ein Vogelkentaur (Abb. siehe 32, 103); in Kekrops finden wir einen Schlangenkentauren, auch die Isis findet sich als anthropocephale Schlange dargestellt (32, 246); einem Fischkentauren begegnen wir im Triton, vom Scholiasten zu Lykophrons Alexandra auch wirklich als ἰχθυοκένταυρος bezeichnet (Lyk. ed. Scheer, 2, 28), ferner im babylonischen Gotte Oannes, der zweifellos mit Jona verwandt ist; denn der anthropocephale Fisch ist identisch mit dem Fische, der den Sonnengott in seinem Leibe birgt, um ihn so von Westen nach Osten durch die Flut hindurchzubringen und an den östlichen Strand auszuspeien. So zeigt eine Darstellung den Oannes im Fische selber drin steckend (112, Oannes, aut. A. Jeremias). Dieser im Osten aus dem Meer auftauchende Fischgott, der den Menschen die Kultur bringt, ist aber natürlich der Sonnengott selber, werden doch der Gott Oannes sowohl als Jona zum Lehrer und also Kulturbringer der Menschen *).

„Auch Herakles soll drei Tage im Bauche eines Seeungeheuers verweilt haben und mit Verlust seines Haupthaares wieder zum Vorschein gekommen sein, was deutlich auf die Sonnenstrahlen hinweist" (Tzetzes Lykophron 34; 97, a, 2, 234). Auf einer Vase findet sich die bildliche Darstellung, wie Herakles in den Rachen eines Fischungeheuers

*) Daß vom Verfasser des um 400 a. C. geschriebenen Büchleins Jona der Prophet als Lehrer nach Ninive statt nach Babylon versetzt wird, beruht zweifellos auf Unkenntnis des der Erzählung zugrunde liegenden Mythos.

hineinschreitet (4, Herakles, Abb.). Hieher gehört auch der Mythos vom indischen Sonnengott Vishnu, der sich in einen Fisch verwandelt, um Manu, den ersten Menschen, aus der großen Flut zu retten, sowie die Tradition (IV Esra 13, 3 nach 72, 50), daß der Messias aus dem Meere aufsteigen wird. Der amerikanische Manabozho, der vom König der Fische verschluckt wird, reiht sich ebenfalls hier an (79, 131). Der Fisch vertritt in diesen Mythen das Boot, in dem nach anderen der junge Sonnengott über's Meer heranfährt.

Darstellungen des Jonamythos bei jetzigen Naturvölkern gibt L. Frobenius wieder (35, 211 ff.; 223).

Um auf die Kentauren zurückzukommen, so fehlt sogar ein Käferkentaur nicht, nämlich ein anthropocephaler Skarabaeus aus Aegypten (32, 161; 193).

Die meisten ägyptischen theromorphen Göttergestalten sind indessen umgekehrte Kentauren: statt Menschen mit Tierleibern, Tiere mit Menschenleibern, vielleicht maskierte Priester.

Ich kehre zu meinem Thema zurück. Daß die Erinys mit der Moira in eins zusammenfällt, wird noch durch folgendes begründet: Die Erinyen sind die Schwestern der Moiren (Aisch. Eum. 961 f.) und werden mit diesen zusammen genannt (Aisch. Prom. 515); bei Sikyon stand ein Altar der Moiren im Hain der Erinyen (Paus., 2, 11, 4); die Erinys ist ferner wie die Moira gleich der Hekate, mit der sie dieselben Attribute: Dolch, Schlange und Geißel teilt, und damit gleich der Persephone und Demeter. Wie diese ist sie, und mit ihr Moira, nach sekundärer Vorstellung Unterweltsgöttin und damit nächtlicher Blitz; aber ursprünglich war sie doch nichts anderes als Geist des Sonnengottes; denn die Reihe von ursprünglich gleichwertigen Blitzgöttinnen, zu der wir schon oben gelangten, vervollständigt sich noch zu der folgenden: Moira = Erinys = Demeter = Persephone = Hekate = Artemis = Aphrodite = Athena = Eileithyia = Hera, die auch Blitzgöttin ist, da sie von Zeus, gleich Hephaistos, aus dem Olymp herabgeschleudert wurde (Il. 15, 17 ff.), und so führt uns diese Reihe stufenweise aus der Unterwelt zum Olymp hinauf an die Seite des Zeus, Apollon und Dionysos (Persephone), umgekehrt aber setzt sich auch die ursprüngliche Gemahlin des Himmelsgottes zur Seite des Hades auf den Thron der Unterwelt, wurde doch selbst „Aphrodite zur Todesgöttin, die auf Gräbern und wie eine zweite Persephone verehrt wurde" (97, b, 364), und es hat sich andererseits eine alte Anschauung erhalten, wonach sowohl Zeus als Apollon, der Sonnengott also, Moiragetes, Anführer, Befehlshaber der Moiren, damit aber auch der Erinyen ist (Paus., 10, 24, 4; 5, 15, 4; 8, 37, 1), Moirenmeister, welchen Ausdruck ich absichtlich gebrauche, um dadurch an den verwandten Begriff des Hexenmeisters zu erinnern, der uns zum Dämonismus überleitet.

Wir haben oben bei der Hekate gesehen, daß sie sich auch als Geist des Hades mit dem Kerberos identifiziert, und dasselbe ist von der Erinys zu sagen, die als Dreigestalt besonders von Aischylos nach dem Bilde von aufspürenden Hunden vorgestellt wird; die Erinyen werden so unmittelbar als Hunde der Klytaimnestra bezeichnet, μητρὸς κύνες, (Cho. 1054), sie bellen im Schlaf wie Hunde (Eum. 131), die Verfolgung des Orest ist das Bild einer Jagd; sie sind nach Sophokles (El. 1387) „unentrinnbare Hunde, ἄφυκτοι κύνες." So verwandelt sich eine alte Vorstellung von der Erinys als Kerberos in ergreifende dichterische Bilder. Aber die ursprünglichste Vorstellung, die auch diesen Spürhunden zugrunde liegt, ist der unentrinnbare Blitz, der den Fehlbaren an den

verborgensten Orten aufzuspüren weiß, es ist der mit dem Blitz später verbundene oder besser aus ihm hervorgegangene Schicksalsbegriff. —

Auch die Keren fallen mit den Moiren und Erinyen zusammen. Sie treten wie diese in Ein- und Mehrzahl auf, letztere, obwohl nicht als Zahl genannt, doch gewiß als Trias aufzufassen. Die Ker ist unentrinnbare Todesgöttin, was völlig zu ihrem ursprünglichen Charakter als Blitzgöttin stimmt. Aischylos (Sept. 1055) nennt die Erinyen direkt Keren; ferner heißen sie bei Euripides (El. 1252) hundsäugig, was sie ebenfalls mit Hekate-Erinys zusammenschließt. Die Moiren und Keren aber nennt Hesiod (th. 271) nicht nur im selben Verse nebeneinander, sondern er gibt ihnen beiden auch das gemeinsame Epitheton νηλεοπόνους, mitleidlos strafende.

Wenn Crusius (112, Keren) die Keren mit den Moiren und Erinyen als dämonische Wesen auffaßt, als „Seelen der abgeschiedenen Blutsverwandten, denen die Blutrache obliegt", so ist dies, wenigstens für die ursprüngliche Bedeutung dieser Gestalten, zweifellos irrig; denn, wie oben gezeigt, verbindet sie eine ununterbrochene Kette mit der Sonnengottheit; als Blitzgöttinnen aber kennzeichnet sie ihre Drachennatur, sowie die bei ihnen entweder lückenlos oder fragmentarisch erkennbare Tetramerie. Auch galten sie für hochheilig: μεγάλαι, φιλότιμοι, σεμναί (Aisch. Eum. 1032; 1041), während die Dämonen unrein waren. Daß ihr ursprüngliches heliotheistisches Wesen im Volksbewußtsein zu einem dämonisch-gespenstischen degradiert wurde, ist indessen durchaus glaubhaft und hat nichts auffallendes an sich; denn der Dämonismus, und nicht der Theismus ist bis heute die eigentliche das Volk beherrschende Religion. So glaube ich auch, daß die Hexen der deutschen Mythologie ursprünglich Gewitter- und also Blitzgöttinnen gewesen und erst später zu dämonisch unreinen Wesen herabgesunken sind, und stelle fest, daß schon J. Grimm (47, 1040) im Hinblick auf die Gewitternatur der „Wetterhexen" an die Eumeniden erinnert wurde. Auch ist von einer Hexentrias die Rede (l. c. 1043).

Wie ferner die der Ker gleichwertige Hekate und wie die Erinyen so werden auch die Keren als „Hunde des Hades" gedacht (110, 2, 83, A. 3).

Wenn endlich die Ker vereinzelt auch männlich dargestellt wird (112, Keren), so hat dies nichts auffallendes; es handelt sich dann eben um den männlichen Blitzgott, den Keraunos.

Auch die Graien oder Phorkyaden gehören hieher. Sie haben, wenn als Trias gedacht, je ein Auge und einen Zahn gemeinsam (Aisch. Prom. 794 ff.); das erste ist das Kyklopenauge und damit Sonnen- oder Blitzauge. Der Zahn ist Symbol des Blitzes: „daß der glänzende weiße Zahn ein uraltes, den arischen Völkern gemeinsames Symbol des Blitzes war, gehört zu den sichersten Resultaten der neueren Mythologie" (112, Graien). Statt arischen kann man ruhig sagen: allen Völkern. Nach Kuhn (66, 178) „heißt skr. vajradanta Donnerkeilzahn, Blitzzahn; der Zahn des Ebers und der Ratte wurden wegen ihrer Weiße und Schärfe dem Blitz verglichen". „Der Eber muß vielfältig als mit Eberzahn oder Blitz gleichstehend angesehen werden." Nach Ovid (met. 10, 550) haben die Eber in ihren Hauzähnen den Blitz: fulmen habent acres in aduncis dentibus apri.

Hier erinnere ich daran, daß das Reittier des höchsten germanischen Gottes, des Freyr, ein Eber ist, dessen Borsten golden sind und Licht ausstrahlen (46, 224). Dieser entspricht dem Widder mit dem goldenen Vließ, dem Pegasos und den entsprechenden Gestalten.

Endlich verwandelt sich Apollon in einen Eber, wird so zum Blitzgott und tötet als solcher den Sonnengott Adonis, und der als Eber

inkarnierte Blitzdämon verwundet dem Sonnengott Horus sein rechtes Auge, „seitdem ist das Schwein ein Abscheu für Horus" (32, 35); es wird als Inkarnation des dem Sonnengott ursprünglich feindlichen Blitzdämons unrein. Dabei erinnere ich, daß der Begriff des rein und unrein sich durchaus nur auf das dämonische bezieht und mit unreinlich nichts zu tun hat (116, 188). Die Vorstellung von der Unreinheit des Schweines verbreitete sich vielleicht ursprünglich von Aegypten aus zu anderen, besonders semitischen Völkern. Bei anderen Völkerschaften von jeder Kulturstufe war das Schwein nicht nur ein besonders geschätztes Haustier, sondern die Hauer des Ebers wurden und werden noch bei Volksstämmen niederer Kultur mit Vorliebe zu Schmuckgegenständen verwendet, da sie als Embleme des Blitzes apotropäischen Charakter haben. Dasselbe gilt von den massenhaft zum Schmuck verwendeten Eckzähnen von Raubtieren. Aber auch der Giftzahn der Schlange ist Symbol des tödlich treffenden Blitzes, und darum finden wir am Gorgoneion diese Schlangenzähne immer drohend entblößt. Mit Eberzähnen haben diese Gorgonenzähne nichts zu tun, obschon dies von Apollodor (112, Graien aut. Rapp) und ihm folgend von Neueren so aufgefaßt wurde; denn wenn sogar die gebogenen Rattenzähne als Blitzsymbol galten, dann gewiß umso mehr die gebogenen Giftzähne der Schlangen, die den Tod blitzartig herbeiführen.

Es ist sehr wichtig, daß schon in der palaeolithischen Zeit, also noch vor dem Erwerb des Sonnenkultes, Eber- und Raubtierzähne reichlich zu Gehängen verwendet wurden, als Merkzeichen, daß schon damals dem Blitzdämon Verehrung gezollt wurde. In der Vorstellung von der Feindschaft zwischen diesem und dem Sonnengotte spiegelt sich der Kampf wieder, den der jüngere Heliotheismus mit dem älteren Dämonismus zu bestehen hatte.

Die Graien haben Schwanengestalt (Aisch. Prom. 795); dies weist ebenfalls auf ihre Sonnen-Blitznatur hin; denn der Schwan ist ein typischer Vogel der heiligen Ornis, wie wir bereits gesehen haben (s. o. S. 91).

Die Angabe (Aisch. Prom. 796 f.), daß Sonne und Mond die Graien nie bescheinen, dürfte mit der ursprünglichen Vorstellung von ihrem Wesen als Gewittergöttinnen zusammenhängen; denn das heraufziehende Wettergewölk bedeckt ja Sonne und Mond, und aus dem Gewölk tritt die Blitzgöttin hervor.

So ist es nun von besonderer Bedeutung, daß sich auch bei den Graien nicht etwa nur die fragmentarische, sondern auch die lückenlose Tetramerie nachweisen läßt. Hesiod kennt ihrer zwei, Aischylos drei, außerdem werden aber noch vier aufgezählt (123, 154). Dyas, Trias und Tetras wären so beieinander. Es kann aber auch die Monas nicht gefehlt haben, so wenig wie bei den Moiren, Erinyen und Keren, sie liegt ja gerade auch der Vorstellung zugrunde, daß die Graien als Trias nur ein Auge und einen Zahn gemeinsam besitzen.

Die geflügelten Gorgonen sind die Schwestern der Graien (Aisch. Prom. 798), mithin mit ihnen identisch, und ebenso mit den Erinyen, wie oben gezeigt, und so auch mit den übrigen Blitzgöttinnen, wird doch Athena, die das Gorgoneion im Schilde oder auf der Brust führt, als γοργῶπις (Soph. Ai. 450) selbst Gorgo. Die Vorstellung von der Dyas und Tetras hat sich bei der Gorgo nicht erhalten, soweit ich die Literatur übersehe, wohl aber die der Monas und Trias.

Ich benutze diese Gelegenheit, um auf folgenden Umstand hinzuweisen: An der südlichen Mauer der Burg von Athen war ein Gorgoneion angebracht, „was den gewaltigen, alle Feinde zurückschreckenden

Schutz, mit welchem Athena als Promachos von ihrer Burg über Stadt und Land waltete, vergegenwärtigen sollte" (97, b, 193). Es handelte sich hier um die allgemein angenommene apotropäische Wirkung des Gorgoneion, das mit dem aus den Augen schießenden Blitz die Feinde zurückwirft; auch die an den meisten Gorgoneien herausgestreckt dargestellte Zunge ist ebenso Symbol des Blitzes wie die bleckenden Fang- oder Giftzähne. Das Gorgoneion, der Kopf der Blitzgottheit, vertrat an der athenischen Burgmauer ein an anderen Burgen und Stadttoren häufig angebrachtes Sonnen-Blitzsymbol, nämlich den Phallos. Diese beiden apotropäischen Blitzsymbole haben sich z. B. in Basel bis nahe an die Gegenwart erhalten, der Phallos, wie schon erwähnt (s. o. S. 39) am St. Alban Schwibbogen, das Gorgoneion aber in männlicher Form als sogenannter Lällenkönig an dem nach Kleinbasel und damit nach dem fremden Lande schauenden, gleich dem genannten Schwibbogen vor noch nicht langer Zeit beseitigten Tore an der alten Rheinbrücke. Vermittelst einer mechanischen Vorrichtung streckte diese Maske die Zunge abwechselnd langsam vor und zog sie ein, während das andere Symbol des Blitzes, die Augen, in rollender Bewegung waren; und dieses männliche Gorgoneion erkenne ich in allen Dämonenmasken wieder, die nicht, wie man immer glaubt, Teufelsmasken sind, sondern welche apotropäische Wirkung haben und den Dämon, besonders den Krankheitsdämon, selber darstellen, respektive nachahmen, den sie verscheuchen sollen. Diese männlichen Dämonenmasken, die Symbole des als männlich gedachten Sonnen-Blitzgottes, haben noch jetzt globale Verbreitung und zwar bei allen Völkern ebensowohl von niederer wie höherer Kultur, auch schon in der jüngeren Steinzeit, so bei den amerikanischen präcolumbischen Kulturvölkern, worauf auch Elworthy (30, 165) hinweist. Auch alle Teufelsmasken an europäischen Häusern, über den Eingangspforten angebracht, sind männliche Gorgoneien zur Abwehr gegen den bösen Blick und feindliche Eindringlinge, wenn auch diese Vorstellung ganz in Vergessenheit geraten ist; es handelt sich um Tradition aus vorchristlicher Zeit.

Nebenbei ist nicht außer Acht zu lassen, daß nicht allein der Blitz und dessen Symbol, sondern auch die Sonne selbst, und zwar ihr Strahl, apotropäische Wirkung hat, wofür nur an den Eingang des Chorliedes in der Antigone des Sophokles erinnert werden mag (100 ff.).

Wenn ich auch die H a r p y i e n hier beiziehe, so geschieht es, weil diese Wesen, die in späterer Mythologie zu unreinen Dämonen herabsanken und damit „der bei Homer selten einmal durchblickenden ‚niederen Mythologie' angehören" (110, 1, 73), doch Spuren von ursprünglich höherer Bedeutung aufweisen; denn sie sind in der alten Form geflügelte weibliche Gestalten von anmutigem Aussehen, schönlockig (Hes. th. 265 ff.), also durchaus noch nicht, wie in der Phineussage, unreine, dämonische Wesen. Auch treten sie als eigentliche Todesgöttinnen, als Parallelgestalten der Keren, auf, so in der Odyssee (110, 1, 71 ff.). Ihre Schwester ist die I r i s (Hes. th. l. c.), „der weibliche Hermes", die geflügelte, windschnelle Götterbotin, „die als solche von einem Ende der Welt zum andern, selbst zum Styx und bis in die Tiefe des Meeres dringt" (97, b, 497 f.), und die wie Hermes das Kerykeion, also das Blitzsymbol führt. Diese Eigenschaften passen auf eine Sonnen-Blitzgöttin, aber durchaus nicht auf den Regenbogen, der zweifellos erst später durch sie personifiziert wird; ist sie doch bei Homer gewiß nicht als Regenbogen aufzufassen (112, Iris). Auch ihr Amt des Strafvollzuges an Meineidigen (Hes. th. 783 ff.) erinnert an dasselbe Amt des Blitzes (Aristoph. nub. 397 ff.). Insofern

inkarnierte Blitzdämon verwundet dem Sonnengott Horus sein rechtes Auge, „seitdem ist das Schwein ein Abscheu für Horus“ (32, 35); es wird als Inkarnation des dem Sonnengott ursprünglich feindlichen Blitzdämons unrein. Dabei erinnere ich, daß der Begriff des rein und unrein sich durchaus nur auf das dämonische bezieht und mit unreinlich nichts zu tun hat (116, 188). Die Vorstellung von der Unreinheit des Schweines verbreitete sich vielleicht ursprünglich von Aegypten aus zu anderen, besonders semitischen Völkern. Bei anderen Völkerschaften von jeder Kulturstufe war das Schwein nicht nur ein besonders geschätztes Haustier, sondern die Hauer des Ebers wurden und werden noch bei Volksstämmen niederer Kultur mit Vorliebe zu Schmuckgegenständen verwendet, da sie als Embleme des Blitzes apotropäischen Charakter haben. Dasselbe gilt von den massenhaft zum Schmuck verwendeten Eckzähnen von Raubtieren. Aber auch der Giftzahn der Schlange ist Symbol des tödlich treffenden Blitzes, und darum finden wir am Gorgoneion diese Schlangenzähne immer drohend entblößt. Mit Eberzähnen haben diese Gorgonenzähne nichts zu tun, obschon dies von Apollodor (112, Graien aut. Rapp) und ihm folgend von Neueren so aufgefaßt wurde; denn wenn sogar die gebogenen Rattenzähne als Blitzsymbol galten, dann gewiß umso mehr die gebogenen Giftzähne der Schlangen, die den Tod blitzartig herbeiführen.

Es ist sehr wichtig, daß schon in der palaeolithischen Zeit, also noch vor dem Erwerb des Sonnenkultes, Eber- und Raubtierzähne reichlich zu Gehängen verwendet wurden, als Merkzeichen, daß schon damals dem Blitzdämon Verehrung gezollt wurde. In der Vorstellung von der Feindschaft zwischen diesem und dem Sonnengotte spiegelt sich der Kampf wieder, den der jüngere Heliotheismus mit dem älteren Dämonismus zu bestehen hatte.

Die Graien haben Schwanengestalt (Aisch. Prom. 795); dies weist ebenfalls auf ihre Sonnen-Blitznatur hin; denn der Schwan ist ein typischer Vogel der heiligen Ornis, wie wir bereits gesehen haben (s. o. S. 91).

Die Angabe (Aisch. Prom. 796 f.), daß Sonne und Mond die Graien nie bescheinen, dürfte mit der ursprünglichen Vorstellung von ihrem Wesen als Gewittergöttinnen zusammenhängen; denn das heraufziehende Wettergewölk bedeckt ja Sonne und Mond, und aus dem Gewölk tritt die Blitzgöttin hervor.

So ist es nun von besonderer Bedeutung, daß sich auch bei den Graien nicht etwa nur die fragmentarische, sondern auch die lückenlose Tetramerie nachweisen läßt. Hesiod kennt ihrer zwei, Aischylos drei, außerdem werden aber noch vier aufgezählt (123, 154). Dyas, Trias und Tetras wären so beieinander. Es kann aber auch die Monas nicht gefehlt haben, so wenig wie bei den Moiren, Erinyen und Keren, sie liegt ja gerade auch der Vorstellung zugrunde, daß die Graien als Trias nur ein Auge und einen Zahn gemeinsam besitzen.

Die geflügelten Gorgonen sind die Schwestern der Graien (Aisch. Prom. 798), mithin mit ihnen identisch, und ebenso mit den Erinyen, wie oben gezeigt, und so auch mit den übrigen Blitzgöttinnen, wird doch Athena, die das Gorgoneion im Schilde oder auf der Brust führt, als γοργῶπις (Soph. Ai. 450) selbst Gorgo. Die Vorstellung von der Dyas und Tetras hat sich bei der Gorgo nicht erhalten, soweit ich die Literatur übersehe, wohl aber die der Monas und Trias.

Ich benutze diese Gelegenheit, um auf folgenden Umstand hinzuweisen: An der südlichen Mauer der Burg von Athen war ein Gorgoneion angebracht, „was den gewaltigen, alle Feinde zurückschreckenden

Schutz, mit welchem Athena als Promachos von ihrer Burg über Stadt und Land waltete, vergegenwärtigen sollte" (97, b, 193). Es handelte sich hier um die allgemein angenommene apotropäische Wirkung des Gorgoneion, das mit dem aus den Augen schießenden Blitz die Feinde zurückwirft; auch die an den meisten Gorgoneien herausgestreckt dargestellte Zunge ist ebenso Symbol des Blitzes wie die bleckenden Fang- oder Giftzähne. Das Gorgoneion, der Kopf der Blitzgottheit, vertrat an der athenischen Burgmauer ein an anderen Burgen und Stadttoren häufig angebrachtes Sonnen-Blitzsymbol, nämlich den Phallos. Diese beiden apotropäischen Blitzsymbole haben sich z. B. in Basel bis nahe an die Gegenwart erhalten, der Phallos, wie schon erwähnt (s. o. S. 39) am St. Alban Schwibbogen, das Gorgoneion aber in männlicher Form als sogenannter Lällenkönig an dem nach Kleinbasel und damit nach dem fremden Lande schauenden, gleich dem genannten Schwibbogen vor noch nicht langer Zeit beseitigten Tore an der alten Rheinbrücke. Vermittelst einer mechanischen Vorrichtung streckte diese Maske die Zunge abwechselnd langsam vor und zog sie ein, während das andere Symbol des Blitzes, die Augen, in rollender Bewegung waren; und dieses männliche Gorgoneion erkenne ich in allen Dämonenmasken wieder, die nicht, wie man immer glaubt, Teufelsmasken sind, sondern welche apotropäische Wirkung haben und den Dämon, besonders den Krankheitsdämon, selber darstellen, respektive nachahmen, den sie verscheuchen sollen. Diese männlichen Dämonenmasken, die Symbole des als männlich gedachten Sonnen-Blitzgottes, haben noch jetzt globale Verbreitung und zwar bei allen Völkern ebensowohl von niederer wie höherer Kultur, auch schon in der jüngeren Steinzeit, so bei den amerikanischen präcolumbischen Kulturvölkern, worauf auch Elworthy (30, 165) hinweist. Auch alle Teufelsmasken an europäischen Häusern, über den Eingangspforten angebracht, sind männliche Gorgoneien zur Abwehr gegen den bösen Blick und feindliche Eindringlinge, wenn auch diese Vorstellung ganz in Vergessenheit geraten ist; es handelt sich um Tradition aus vorchristlicher Zeit.

Nebenbei ist nicht außer Acht zu lassen, daß nicht allein der Blitz und dessen Symbol, sondern auch die Sonne selbst, und zwar ihr Strahl, apotropäische Wirkung hat, wofür nur an den Eingang des Chorliedes in der Antigone des Sophokles erinnert werden mag (100 ff.).

Wenn ich auch die Harpyien hier beiziehe, so geschieht es, weil diese Wesen, die in späterer Mythologie zu unreinen Dämonen herabsanken und damit „der bei Homer selten einmal durchblickenden ‚niederen Mythologie' angehören" (110, 1, 73), doch Spuren von ursprünglich höherer Bedeutung aufweisen; denn sie sind in der alten Form geflügelte weibliche Gestalten von anmutigem Aussehen, schönlockig (Hes. th. 265 ff.), also durchaus noch nicht, wie in der Phineussage, unreine, dämonische Wesen. Auch treten sie als eigentliche Todesgöttinnen, als Parallelgestalten der Keren, auf, so in der Odyssee (110, 1, 71 ff.). Ihre Schwester ist die Iris (Hes. th. l. c.), „der weibliche Hermes", die geflügelte, windschnelle Götterbotin, „die als solche von einem Ende der Welt zum andern, selbst zum Styx und bis in die Tiefe des Meeres dringt" (97, b, 497 f.), und die wie Hermes das Kerykeion, also das Blitzsymbol führt. Diese Eigenschaften passen auf eine Sonnen-Blitzgöttin, aber durchaus nicht auf den Regenbogen, der zweifellos erst später durch sie personifiziert wird; ist sie doch bei Homer gewiß nicht als Regenbogen aufzufassen (112, Iris). Auch ihr Amt des Strafvollzuges an Meineidigen (Hes. th. 783 ff.) erinnert an dasselbe Amt des Blitzes (Aristoph. nub. 397 ff.). Insofern

nun die Harpyien ihre Schwestern sind, so ist auch ihr Wesen ursprünglich dasselbe, und es steht darum der Auffassung nichts entgegen, daß die Harpyie, die unter dem Namen Podarge, die Schnellfüßige (Il. 16, 150) als Monas auftritt, sich mit der „windschnellen Götterbotin" Iris identifiziert und also ebenfalls eine Variante der Blitzgöttin ist. Dafür spricht auch der Mythos, daß Podarge Mutter von zwei Pferden, also einer Pegasosdyas ist (97, b, 472), womit sie mit der Medusa zusammenfällt; der Erzeuger, Zephyros, „der Reifer der Saaten, den man deshalb wie einen befruchtenden Gott verehrte" (97, b, 472), aber fällt dann mit Perseus zusammen und wird ursprünglich Sonnengott wie Boreas, Geist der Sonne als Wind, πνεῦμα, spiritus. Nach dem Dichter Alkaios erzeugt Zephyros mit der Iris den Eros (112, Iris aut. M. Mayer); letzteren aber haben wir als ursprünglichen Blitzgott erkannt.

Da nun die Harpyie durch ihr Verschmelzen mit der Iris auch zur Blitzgöttin wird, so darf es uns nicht wundern, daß wir auch bei ihr die Multiplizität wiederfinden. Die Monas habe ich erwähnt, es ist die Podarge, Hesiod aber kennt zwei Harpyien, also eine Dyas, und auch ihrer drei hat Usener (140, 328) nachgewiesen, womit wir die Trias erhalten.

Von besonderem Interesse ist noch der Umstand, daß die Harpyie auch männlich auftreten kann (97, b, 563, A. 1), womit sie sich, da sie ja auch Todesgöttin ist, mit der männlichen Ker identifiziert (s. o. S. 115), und ich füge hier an, daß ich im Spottnamen Iros des Bettlers Arnaios (Od. 18, 6) eine alte Tradition eines männlichen Gegenstückes zur Iris erkenne, analog Keraunos und Keraunia, Aphroditos und Aphrodite, Ganymedes und Ganymeda; Iros wäre dann seinem Wesen nach identisch mit Hermes.

Das oben erwähnte spätere Herabsinken der Harpyien zum Dämonismus läßt in ihnen den Hexen entsprechende Gestalten erkennen, wie bei den Keren.

Da die Harpyien mit den Hesperiden identifiziert wurden (97, b, 563, A. 1 nach Epimenides), so haben wir auch diese letzteren „Töchter der Nacht" einer kurzen Betrachtung zu unterwerfen. Es war ihnen die Hut der goldenen Aepfel anvertraut, zusammen mit dem Drachen Ladon, dem hundertköpfigen Sohn des Typhon, offenbar Blitzdrache mit sekundär ins phantastische getriebener Multiplizität. Pherekydes macht die Hesperiden zu Töchtern des Zeus und der Themis (97, b, 564, A. 1), wodurch sie außer mit den Harpyien auch mit den Moiren und den Horen zusammenfallen (Hes. th. 901; 97, b, 532) und sonach mit all den hier behandelten Wesenheiten.

Meist sind es drei Hesperiden, es kommen aber auch vier vor (97, b, 564, A. 2); ferner gab es eine einzige, Arethusa, und auf Vasen treten bisweilen zwei auf, so daß wir auch bei ihnen die Tetramerie lückenlos beisammen haben.

Pausanias (5, 17, 1) aber sah auch ihrer fünf dargestellt, womit die traditionelle Vorstellung der Tetramerie überschritten wird, eine seltene Ausnahme, und da die Ueberschreitung nun einmal stattgefunden hatte, so vermehrte sich die Zahl bald auf sieben, eine durch die Planeten geheiligte Zahl, die nichts auffallendes an sich hat; dann kommt aber auch die Zahl elf vor, die keinen Sinn mehr ergibt. „Die Namengebung sowie die Zahl der Hesperiden auf den Vasen ist meist freie Erfindung" (91, Hesp. aut. Sittig). Es entstanden diese höheren Zahlen wohl Hand in Hand mit dem Herabsinken dieser ursprünglich göttlichen Wesen zum Dämonismus, es handelt sich um eine sekundäre Vermehrung.

Auf die Hesperiden können wir die Horen folgen lassen, die als Töchter des Zeus und der Themis sich mit ihnen identifizieren; „sie sind zu denselben Gruppen göttlicher Wesen zu rechnen, denen auch die Moiren, Keren, Chariten angehören" (91, Horai, aut. Stengel). Es bestand auch der Mythos von der Ehe einer Hora mit Zephyros, also eine Variante von der Ehe der Harpyie Podarge mit diesem Sturmgott. Der Umstand, daß diese Sage „aus sehr später Zeit kommt", was doch nur heißen kann: erst verhältnismäßig spät zur Aufzeichnung gelangte, spricht nicht gegen die Wahrscheinlichkeit einer sehr alten Tradition. Auch mit den Erinyen fallen die Horen zusammen, denn sie gelten als ihre Schwestern (Hes. th. 901 ff.), ebenso mit den Moiren aus demselben Grund; „sie werden mit diesen auch auf Bildwerken oft zusammengestellt" (97, b, 532; 78 f. 12; 13; 43—45). Sie sind in späterer Zeit zwar „ein zartes, fröhliches, mit goldenem Geschmeide und mit Blumen und Früchten bekränztes leicht hinschwebendes Geschlecht" (97, b, 478); aber schon die von Hesiod überlieferten Namen schließen auch eine Dike neben der Eunomia und Eirene ein, was auf ursprünglich ernsteren Charakter dieser Wesenheiten hinweist oder, besser gesagt, dieser Wesenheit; denn auch bei ihnen erkennen wir als erste Stufe eine Monas Hora, auf die eben der Mythos der Ehe mit Zephyros sich bezieht. Die Dike aber, die jungfräuliche Tochter des Zeus, hinterbringt ihrem Vater alles Unrecht, was auf Erden geschieht, sie ist „die heilige Urheberin aller gesetzlichen Ordnung" (97, b, 479), also eben auch Straf- und Rachegöttin.

Eine Horendyas ferner kennen wir aus Pausanias (8, 31, 3; 3, 18, 10); auch sind zwei Horen dargestellt auf der Würzburger Phineusschale (91, Horai). Eine Trias von Horen war in älterer Zeit die gewöhnliche Zahl (97, b, 478).

„Später, namentlich in der hellenistischen und römischen Zeit wurden die Horen immer häufiger mit den Jahreszeiten identifiziert, und während sie in den alten Bildwerken auch da noch in der Dreizahl erscheinen, wo sie schon tanzend mit Blumen und Früchten die dem Wechsel des Jahres entsprechenden Geschenke darbringen, wird später die Vierzahl ausschließlich herrschend" (97, b, 479).

Wir finden also auch bei den Horen die lückenlose Tetramerie, und in dem Umstand, daß sie mit den Jahreszeiten in Verbindung gedacht wurden, erkenne ich ihre ursprüngliche Sonnennatur, die als Geist der Sonne auf der Erde erscheinende Tetramerie. Ihre ursprünglich ebenfalls vorhandene düstere Seite, die sie mit den Moiren, Erinyen, Keren und Harpyien zusammenschließt, weist auf die Blitznatur dieser ursprünglichen Sonnen-Blitztetramerie hin.

Daß sie aber die Jahreszeiten im Sinne späterer Dichtung nicht von Anfang an darstellen konnten, beweist schon die Existenz der Monas; aber auch eine Trias als Ausdruck der Jahreszeiten ist nur gewaltsam festzuhalten. Die Horentetramerie ist eben ganz zu Anfang nichts anderes als die Sonnengottheit in ihren vier Aspekten, welch letztere sich dann auch auf den Geist der Sonne, den Blitz, übertragen. So werden dann die zarten, fröhlichen Horen zu Rache- und Todesgöttinnen, die Hora wird zur Erinys.

Wichtig ist noch der Umstand, daß sie auch männlich auftreten können (91), wozu dasselbe wie bei den Keren und Harpyien zu bemerken ist.

Auch die Chariten sind hieherzuziehen. Schon etymologisch weisen sie auf den Blitz hin, indem skr. har sprühen, leuchten heißt und haritas Sonnenrosse bedeutet. Wenn Escher (91, 6, 1899) dem bei-

fügt: „zwar gehen die genannten Worte auf den gleichen Stamm χαρ zurück, aber in ihrem Wesen haben die Chariten keine Verwandtschaft mit Sonnenrossen“, so habe ich einzuwenden, daß alle diese anthropomorphen und theromorphen Gestalten durch die Grundvorstellung des Blitzes miteinander verbunden werden. Wenn ferner gesagt wird, daß sie „ursprünglich“ chthonische Gestalten seien, so erinnere ich daran, daß alles Chthonische sekundären Charakter hat, und daß so auch die Chariten ursprünglich mit dem uranischen Sonnengott in genealogischem Zusammenhange stehen. So wurde auch Hera als ihre Mutter genannt, und auch von anderen Müttern sind sie Töchter des Zeus. Auch Dionysos galt als ihr Vater, der sie entweder mit der Aphrodite oder der Korone erzeugte. Helios hat von der Aigle die Charitin Aglaia zur Tochter, und Apollon gilt als ihr Anführer, wie bei den Moiren und Musen. „Sie erscheinen häufig in der Umgebung des Apollon, da sie den Musen aufs engste verbunden waren und mit ihnen zu singen und zu tanzen pflegten, daher das Bild des delischen Apollon die drei Grazien auf der Hand trug“ (97, b, 482, nach Paus. 9, 35, 3). So wird aber die Charis offenbar auch zur N i k e, die ebenfalls in Mehrzahl auftrat (91, Charitinnen); erstere wird zum Geist des Sonnengottes in seiner Apollon-, letztere zu demselben in seiner Zeusvariante, und endlich identifiziert sich Nike mit der Blitzgöttin Athena (97, b, 216; 495), diesem personifizierten Geiste des Zeus.

Auch der Sonnengott Hermes ist Anführer der Chariten (97, b, 418).

Dann beginnt allmählig der Abstieg der Chariten nach der Unterwelt. So ist Charis die Gattin des Hephaistos (Il. 382 f.; Hes. th. 945), der, obschon ursprünglich Sonnen-, Feuer- und Blitzgott, doch sekundär im Vulkan seine Werkstatt aufschlägt, womit er zur Unterwelt gelangt. Eine Charitin wird sodann zur Tochter des Erebos und der Nacht (91), die Chariten werden überhaupt zu Töchtern der Lethe, und es wurden ihnen als chthonischen Gottheiten wie den Erinyen Mysterien gefeiert (91, nach Paus.). Chariten, Moiren und Horen führen Persephone im Tanz ans Licht empor (91, nach Orph. h. 42). In einer Inschrift wurden die Chariten mit den Erinyen zusammen angerufen. Bisweilen sind ihre Namen mit denen der Horen vertauscht, so auf einer Schale. In enger Beziehung stehen sie zur Artemis und somit auch zur Hekate; deshalb erscheinen sie auch als Türhüterinnen, und sie wurden auf Wegen und an Märkten verehrt (91); die Charis verschmilzt auf diese Weise mit der Hekate; und da ist nun ferner daran zu erinnern, daß die Chariten auch als drei um eine Säule tanzende Gestalten zur Darstellung kamen, also ganz mit der Hekate auf dem Hekataion der Figur 48, S. 105 übereinstimmend, und da sich bei diesem letzteren zeigen läßt, daß die drei tanzenden weiblichen Gestalten sich ursprünglich aus einer einzigen freigelöst hatten, die auf einem Leibe drei Gesichter und in zweiter Stufe drei Köpfe trug, so dürfen wir mit voller Sicherheit denselben Schluß auf die Charistrias ziehen, sie entstand aus einer ursprünglichen Einheit mit drei Gesichtern, und was für die Trias gilt, das muß auch für die Dyas und Tetras gelten, und dasselbe ist von allen hier behandelten Tetramerien zu sagen.

Anfänglich gab es nur eine Charis, also die Charis als Monas. Sodann traten die Chariten in Lakedämon und der Argolis in der Zweizahl auf, womit wir die Charis als Dyas gewinnen. In Sparta verehrte man diese Dyas in demselben Tempel wie die Dioskuren (Paus. 3, 14, 6), es befand sich daselbst also die weibliche Blitzdyas neben der männlichen Sonnendyas. An den meisten Kultorten erscheinen die Chariten

in der Dreizahl, als Trias also, und auch eine Vierzahl, eine Tetras, läßt sich nachweisen (Orph. fr. 140). So erscheint auch bei den Chariten die lückenlose Tetramerie.

Schon früh trat übrigens die Vorstellung von beliebig vielen Chariten auf, wie aus Il. 14, 267 hervorgeht, analog zur sekundären Vermehrung mancher anderer Tetramerien.

Merkwürdig ist noch eine Stelle bei Pausanias (9, 38, 1), derzufolge auch vom Himmel gefallene Steine als ihre Symbole verehrt wurden. Damit betreten wir wieder phallistischen Boden und gelangen zu einer Auffassung der Chariten als männlicher Wesen, wie wir dies auch bei den Keren, Harpyien und Horen nachweisen konnten.

Ich nehme keinen Anstand, den bisher behandelten Gestalten auch die Musen anzureihen, diese Töchter des Zeus mit der Mnemosyne, welch letztere damit zur Urmuse wird und sich mit den anderen Zeusgattinnen identifiziert. Muse und Mnemosyne sind Namen desselben Stammes, die Musen heißen auch Μνεῖαι (97, b, 485, A. 2), und in diesem Namen erkenne ich die μνήμονες Ἐρινύες (Aisch. Prom. 516); denn ich halte es für zweifellos, daß auch die Musa ursprünglich Sonnen-Blitzgöttin ist; denn die Musen sind Göttinnen, die alle Dinge wissen, das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige (Il. 2, 485; Hes. th. 38). Sie identifizieren sich mit den Moiren dadurch, daß Apollon, wie von jenen, so von ihnen Anführer ist, Musagetes. Zeus ferner erscheint in der Umgebung der Moiren, Horen, Chariten und Musen (97, b, 159); ja, ihr Dienst war ursprünglich mit dem des Zeus und des Dionysos näher verbunden, als mit dem des Apollon (97, b, 281); so war in Ochomenos der Kult des Dionysos mit dem der Chariten und Musen eng verknüpft (l. c. 689, A. 7), und Dionysos war wie Apollon Führer der Musen (l. c. 711). Auch ist Athena mit den Musen verbunden (l. c. 225), sie, die Blitzgöttin und Tochter des Zeus. Im Olymp wohnen die Musen gleich neben den Chariten (Hes. th. 64).

Die Musa kommt erstlich als Monas vor, sodann „scheint an den ältesten Kultstätten wie bei den Horen und Chariten die Dreizahl das ursprüngliche gewesen zu sein. So wurden auf dem Helikon neben der späteren Neunzahl auch noch die alten drei Musen verehrt. Auch für Delphi und Sikyon ist die Dreizahl bezeugt, und die älteste Musengruppe, von der wir wissen, stellte sie gleichfalls in der Dreizahl dar" (97, b, 491). Meist aber findet sich diese Trias in der potenzierten Form der Neunzahl. Auch als Tetras und als Doppeltetras, in Vier- und Achtzahl kommt die Musa vor. Wenn es bei Preller (l. c.) heißt: „auch von vier oder acht Musen ist bei späteren zuweilen die Rede, doch scheint dies lediglich auf spekulativer Spielerei zu beruhen," so bin ich nicht dieser Meinung, sondern halte diese Tetras für uralte Vorstellung, wohl aber, wenn von sieben Musen die Rede ist (l. c.), so erkenne ich in dieser Zahl einen sekundären Einschlag der Astralmythologie wie in allen entsprechenden Fällen.

Die Seirenen sind die „Musen der See". Sie wissen wie diese von allen Dingen (Od. 12, 189 ff.). Nach einer Sage gelten sie als Töchter der Mnemosyne wie die Musen; auch sind sie Töchter des Phorkys, also Phorkyaden wie die Graien und Hesperiden (97, b, 561). „Ihre ältere Bildung war die von Vögeln mit weiblichen Köpfen; doch wurde mit der Zeit die weibliche Gestalt immer mehr zur Hauptsache, so daß meist nur die Flügel und die Vogelbeine blieben" (97, b, 616). Das schließt sie mit den Harpyien zusammen. „Bei Homer sind ihrer nur zwei, in den späteren Sagen meist drei" (97, b, 614), also Dyas und Trias. Dargestellt finden sie sich übrigens häufig in Einzahl (78, tab. 59).

Nach W e i c k e r (146, 1) sind sie „Totengeister, aus der großen Schar der namenlos umherschwirrenden Seelen losgelöste und mit speziellen Funktionen versehene Dämonen, völlig wesensgleich den anderen Gestalten der niederen griechischen Mythologie, den Keren, Erinyen, Harpyien und stymphalischen Vögeln; das ist das Resultat, das mit Sicherheit aus den allgemeinen Folgerungen von Crusius und Rhode folgt."

Nach meiner Auffassung dagegen sind die Seirenen erst sekundär in den Dämonismus herabgesunken, ursprünglich aber sind sie Manifestationen des Heliotheismus und also nicht „Seelenvögel" oder, richtiger ausgedrückt, menschliche Geister in Vogelgestalt. Beide Vorstellungen konnten später aber leicht ineinander übergehen, da ja auch der Gott vorzugsweise als Geist in Vogelgestalt auf Erden in die Erscheinung trat.

Wenn ich endlich noch die N y m p h e n den hier besprochenen Tetramerien weiblicher Gottheiten anreihe, so geschieht es in Anlehnung an das oben wiedergegebene Zitat aus Petersen (s. o. S. 105), wonach sich eine Monas derselben vordrängt, worauf die Mehrheit zur dienenden Schar der Einheit wird, „wie die Nymphen der Kirke, die doch auch selber Nymphe heißt". Auch Hera heiße selber Nymphe und habe die Nymphen, wie die Chariten, zu Dienerinnen. Ferner „gehören die Musen eigentlich zur Gattung der Nymphen" (97, b, 720), und die uranischen Nymphen sind den Horen verwandt (l. c. 466). Sie sind κοῦραι Διός bei Homer, sind also in diesem Sinne göttliche und nicht etwa dämonische Wesen. So wurden ihnen auch eigentliche Heiligtümer geweiht. Daß sie als Monas in Gestalt von bestimmten Göttinnen vorkommen, haben wir soeben gesehen, aber auch als Trias und Tetras sind sie nachweisbar; doch vermehrt sich ihre Zahl in beliebiger Höhe bis zu tausend, indem sich bei ihnen der Dämonismus unverkennbar vordrängt gegen den nur noch in Spuren erkennbaren Heliotheismus.

III.

ALLGEMEINE BETRACHTUNGEN.

Ich habe schon wiederholt davon gesprochen, daß der Blitz zum Anlaß des Schicksalsbegriffes wurde, so daß schon frühe Blitz und Schicksal sich geradezu identifizierten. Es besteht jedoch der Einwand von hoher autoritativer Seite, daß die alten Griechen den Begriff des Schicksals gar nicht gehabt hätten. Als Schlußergebnis mehrerer Betrachtungen stellt v. Wilamowitz mit Entschiedenheit den Satz auf (158, 2, 26): „Es bedarf nicht vieler Worte: wer den Oedipus und den Agamemnon verstanden hat, der ist all das Gerede von dem blinden und erhabenen Schicksal der Griechen und ihrer Tragödie los" (vergl. auch l. c. 1, 11, 12; 2, 25, 27, 38).

Von der Allgemeingültigkeit dieses Satzes vermag ich mich nicht zu überzeugen, ich erkennne vielmehr bei griechischen Denkern, ja auch beim Volke, eine mehr oder weniger deutliche Vorstellung von einer Macht, die noch über der höchsten Gottheit steht, die stärker ist als sie. Daneben aber macht sich das Bestreben geltend, diese Macht der höchsten Gottheit unterzuordnen, sie als ihr Werkzeug erscheinen zu lassen. Daß sie über den Göttern steht, spricht sich am unmißverständlichsten in der von Herodot (1, 91), mitgeteilten Antwort der Pythia aus: τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγεῖν καὶ θεῷ, auch einem Gott ist es unmöglich, dem verhängten Schicksal zu entrinnen, und nach Simonides (fr. 12, 23) können mit der Notwendigkeit auch die Götter nicht den Kampf bestehen: ἀνάγκᾳ οὐδὲ θεοὶ μάχονται. So stehen auch für Aischylos die Moiren und Erinyen am Steuer der Notwendigkeit, und darum kann Zeus, der schwächer ist als sie, dem ihm verhängten Schicksal nicht entrinnen (Prom. 515 ff.). Nach Hesiod (th. 220) lassen die Moiren und Keren nie davon ab, die Uebertretungen der Menschen sowohl als der Götter zu verfolgen: αἵτ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιβασίας ἐφέπονται. „Die Notwendigkeit vermag auch ein Gott nicht zu bezwingen, sagt man" (Platon, nomoi, ε 741), „mich ruft jetzt, würde ein Tragödiendichter sagen, das Schicksal" (Platon, Phaidon, 63).

Nun ist es aber sehr merkwürdig, daß sich ein Schwanken verrät in der Auffassung von der Allmacht des Schicksals, ein Bestreben, dasselbe dem Gott unterzuordnen, obschon daneben das Gefühl fortbesteht, es stehe eine Macht auch über dem Gotte. So faßt Herodot an einer anderen Stelle (9, 16) den erwähnten Spruch der Pythia in dem Sinne auf, daß das Geschick vom Gotte stamme, indem er einen Perser klagend ausrufen läßt: ὅτι δεῖ γενέσθαι ἐκ τοῦ θεοῦ, ἀμήχανον ἀποτρέψαι ἀνθρώπῳ. Was vom Gotte verhängt ist, das kann der Mensch nicht abwenden.

Ich zitiere zu dieser Frage die folgenden Ausführungen von Schoemann (123, 132 f.): „Es erscheint mir keineswegs unglaublich, daß Hesiod zweierlei Moiren angenommen habe, ältere, Kinder der Nacht, und jüngere, Kinder des Zeus und der Themis. Moiren als

Töchter der Nacht sind ja auch anderweitig in der Mythologie hinlänglich bezeugt. Diese werden gedacht als Gottheiten, die schon vor der jüngeren, durch Zeus begründeten Weltordnung da waren, Bewahrerinnen der Schicksalslose auch selbst der Götter. Denn daß auch diese eine μοῖρα haben, darüber waltete kein Zweifel ob. Diese älteren Moiren sind es, welchen Prometheus bei Aeschylos v. 507 das Steuer der Notwendigkeit zuschreibt und von denen sein und seines Gegners Schicksal abhänge; sie sind es, von denen die Erinyen (Eum. 334 f.) ihr Amt überkommen zu haben bezeugen, und auch unsere Theogonie, indem sie v. 464 den Ausdruck πέπρωτο von einer dem Kronos und Zeus bevorstehenden Schicksalsfügung gebraucht, gibt dadurch zu erkennen, daß sie an eine πεπρωμένη auch für jene beiden glaube. Daß Moiren in solcher Stellung nicht als Töchter des Zeus angesehen werden konnten, ist einleuchtend. Als solche konnten nur diejenigen betrachtet werden, von welchen die Lose der unter Zeus' Regierung stehenden Menschen in Uebereinstimmung mit seinem Ratschluß bestimmt wurden. Für sie ist Zeus Μοιραγέτης (Paus. 5, 15), ihre Fügung ist Διόθεν πεπρωμένον (Pind. Nem. 4, 60)."

Aus unserer vergleichenden Untersuchung geht nun zunächst hervor, daß die Moira, und die mit ihr identischen Gestalten, der Geist des Sonnengottes in weiblicher Ausprägung ist, daß sie als sein Erzeugnis betrachtet wird; der Geist ist, je nach dem Geschlechte, Sohn oder Tochter des Sonnengottes, Hermes oder Athena; und zugleich haben wir gesehen, daß dieser geistige Doppelgänger des Sonnengottes sich mit dem Blitz identifiziert, Keraunos oder Keraunia. Dieser wird zur Waffe des Zeus, zum unentrinnbaren Straf- und Hinrichtungswerkzeug für solche, die den Gott beleidigt oder seine Gebote übertreten haben. Ihr Tod durch den Blitz ist das vom Gott ihnen verhängte Schicksal. Aber die Erfahrung widersprach sehr oft dieser Auffassung des Blitzschlages als Strafe; sehr oft, wenn nicht meistens, erfolgten die Blitzschläge zwecklos, ja, indem sie sogar in Heiligtümer schlugen, in einen Tempel oder heiligen Hain des Zeus selbst, erschienen sie geradezu als zweckwidrig: „nicht schwört eine Eiche ja Meineid" (Aristoph. nub. 403), und ein alter Glaube, daß der Blitz nicht sowohl Waffe des Sonnengottes, als vielmehr eine selbständige Gottheit neben dem Sonnengotte sei, erhielt durch die Erfahrung eine dauerhafte Stütze, der Keraunos, von der heliotheistischen Religionsanschauung als handelnder Geist Gottes, als donnerndes Wort, Logos, desselben aufgefaßt wurde zum selbständigen Gotte, der, weil er ebensowohl die Existenz der Menschen bedrohte, als seine Fluren mittelst des Gewitters befruchtete und seine Gegenwart unmittelbar auf Erden kundgab, an Wichtigkeit, ja an Macht den Sonnen- oder Hauptgott übertraf.

Der Sonnenkult entwickelte sich Hand in Hand mit dem Ackerbau, die Sonne erschien als die eigentliche Ursache der irdischen Fruchtbarkeit, und ihr jährlicher Lauf erzeugte die Jahreszeiten, der Sonnengott wurde damit zum Schöpfer. Darauf verknüpfte ihn weitere Beobachtung und theologische Spekulation mit dem Blitz durch das gemeinsame Band des Feuers, und so wurden Feuer und Blitz zu auf Erden erscheinenden Repräsentanten des Sonnengottes, der als Blitz oder als Feuer persönlich unter den Menschen erscheinen konnte. Die schaffende Phantasie baute diese Vorstellung im Lauf der Jahrtausende zu einem gewaltigen mythologischen Gebäude aus, sie schuf eine Sagenmasse, von der wir bisher nur einzelne Fragmente, von unserem Hauptgesichtspunkte geleitet, einer näheren Betrachtung unterworfen haben.

Es erscheint nun aber von vornherein äußerst wahrscheinlich, daß schon vor dem Emporkommen des Sonnenkultes, schon vor der Verehrung der am hohen Himmel wandelnden Sonne, die dem Menschen so unerreichbar ferne, so hocherhaben dastand, doch der Blitz, der auf Erden in Person erschien und sich dem Menschen furchtbar machte, als dämonisches Wesen gefürchtet und verehrt wurde; er mußte schon in der Zeit, als noch der Dämonismus die religiöse Anschauung der Menschheit ausschließlich kennzeichnete, in der Zeit, als es noch gar keinen Heliotheismus gab, als eigentlicher Hauptdämon, als Fürst der Dämonen erscheinen, mit tyrannischer Willkür herrschend, von allmächtigem, unentrinnbarem Wesen, als Dämon von schrecklichem Aussehen. Diese Vorstellung von einem höchsten, verderblichen und doch auch wieder schöpferischen, allmächtigen und darum „mit Furcht und Zittern" verehrten übermenschlichen Wesen erhielt sich von uralter Zeit her lebendig, und zwar auch dann noch, als durch theologische Spekulation die Sonne zum eigentlichen Hauptgott erklärt worden war und die an sie geknüpfte Mythologie den Dämonismus, wenigstens offiziell, in den Hintergrund gedrängt hatte. Aber der Sonnenkult vermochte doch nicht den Dämonismus zu vernichten; denn der Sonnengott thronte hoch über der Welt und dem Treiben der Menschen in erhabener Ruhe, unnahbar, unerreichbar, und da sein Wesen lauter Güte war, so wurde er wohl verehrt, aber nicht gefürchtet, und eben deshalb erlangte er als reiner Sonnengott keine Macht über die Menschen. Erst als die theologische Spekulation den früheren Blitzdämon zum Geist des Sonnengottes erhob, der auf Erden, sei es als Blitzstrahl, sei es in einer Menge verschiedener Gestalten, proteusartig erscheinen konnte, verband sich mit der Verehrung des Sonnengottes auch die Furcht vor ihm, er wurde nun ebensowohl beglückender als strafender Gott, die Furcht vor dem strafenden Blitzgotte verband sich mit der Verehrung des beglückenden Sonnengottes, und so wurde der letztere „Alles in Allem", und der Blitz wurde zu seinem Strafwerkzeug oder auch zu seinem handelnden Geiste, der, seinem ursprünglichen Wesen entsprechend, keine Beleidigung vergab.

Aber auch dann noch blieb die uralte Vorstellung von einem selbständigen Blitzdämon, der mächtiger war als alle anderen Dämonen, nicht völlig ausrottbar, und immer wieder tauchte der Gedanke auf, daß der Blitzdämon noch mächtiger sei als der Sonnengott, daß dieser letztere also auch vom ersteren feindlich bedroht, verwundet, ja übermannt werden könnte, und da der vernichtende Einschlag des Blitzes Jeden treffen konnte, da der Gedanke, er sei ein göttliches Strafurteil, um den Schuldigen zu vernichten, durch die Erfahrung fortwährend widerlegt wurde, so verband sich mit ihm auch der Begriff des blinden Schicksals, der Blitzschlag wurde zum Schicksalsschlag, dessen ethischen Zweck in weitaus den meisten Fällen kein Nachdenken ergrübeln konnte.

Obschon nun der Blitz für die Lehre des reinen Sonnenkultes, des Heliotheismus, etwas Heiliges und Gutes war, Geist des Sonnengottes oder Waffe desselben zur Strafe des Schuldigen, oder, wenn ein Unschuldiger getroffen wurde, diesen vergöttlichend: ὁ κεραυνωθεὶς ὡς θεὸς τιμᾶται (110, 1, 320 ff.), so erhielt sich daneben auch aus einer viel älteren Zeit, als der Sonnenkult und damit der Theismus noch gar nicht erworben war, die Vorstellung vom dämonischen und übermächtigen Wesen des Blitzes zähe weiter, und sie umklammerte auch alle Gestalten, die vom Heliotheismus als Verkörperungen des Sonnengottes auf Erden, als körperliche Erscheinungen des Sonnengeistes und damit des Blitzes aufgefaßt wurden. So erhielten die Moiren, Erinyen, Keren und all

die mit der Hekate verwandten Gestalten eine dämonische Anfärbung, etwas drachenartiges, und es heftete sich an sie der Glaube, zwar nicht offiziell, aber im verborgenen weiterschleichend, daß diese Gestalten als Repräsentanten des willkürlich aber allmächtig handelnden Blitzdämons auch mächtiger seien, als der Sonnengott, daß mithin die Moira mächtiger sei, als Zeus. Die Moira aber ist der ἀνάγκη ἀδήριτον σθένος (Aisch. Prom. 105), des Schicksals unbezwingbare Gewalt, sie ist die οἰακοστρόφος (l. c. 515), welche das Steuerruder des Schicksals in der Hand hat, sie ist das Schicksal selbst, und sie herrscht im verborgenen, seit uralter Zeit bis zur Gegenwart lebendig und von ungebrochener Kraft, über alle Menschen und Götter.

Auch für den Theisten erstand aus dieser Anschauung heraus ein dem Gotte feindliches Wesen, eine seine Existenz bedrohende Schlange, die von ihm vernichtet oder gefesselt werden mußte; die Kämpfe des Sonnengottes mit dem feindlich gedachten Blitzdrachen spiegeln sich in zahlreichen Mythen wieder, es ist der von Apollon überwundene Python, die von Herakles erlegte lernäische Hydra, der von ihm gleichfalls bewältigte erymanthische Eber, der Drache des Siegfried, der Gewitterdrache Apophis der Aegypter (32, 125), der Drache Azhi der Perser, der dem Jahve feindliche, von ihm überwundene, aber im verborgenen seit Urzeiten weiterlebende und den Hauptgott verleumdende schlangenartige Diabolos, der Widersacher des Buches Hiob. Und diese feindliche Form des Blitzdämons kehrt auch in den Mythen der vom Himmel geschleuderten oder in die Erde versenkten und so chthonisch werdenden Blitzgötter vom Typus des Prometheus und Hephaistos wieder, die vielfach von gebrochener Gestalt sind. So erkenne ich insbesondere die ursprüngliche Natur des Hephaistos als Blitz im Mythos seines Sturzes vom Himmel, und ich glaube, daß seine hinkende Gestalt ein Bild des in gebrochener Linie geformten Blitzes ist, wie bei den anderen hinkenden oder auch zwerghaft verkrüppelten Göttergestalten. Von solchen erwähne ich den Sonnen-Blitzgott Bellerophon, der aus dem Himmel geschleudert und dadurch hinkend gemacht wird; seine Sonnennatur verrät sich dadurch, daß er, einem anderen Mythos zufolge, erblindet (112, Bellerophon, aut. Rapp). Ein hinkender Feuergott ist auch der nordische Völundr, der deutsche Wieland, der, seinem Wesen als Blitzgott entsprechend, auch geflügelt ist. In diesem Sinne fasse ich auch das Epitheton des Prometheus 'αγκυλομήτης, mit krummen Anschlägen (Hes. erg. 48) auf, der ja auch vom Himmel herab auf die Erde fährt, und zwar als Feuerbringer und damit als Blitz. Dasselbe gilt für den Kronos ἀγκυλομήτης, dessen Attribut, die gezähnte Sichel, womit er seinen Vater Uranos entmannt, ebenfalls der Blitz ist, und so wird er auch von Zeus in den Tartaros geschleudert wie Prometheus, Hephaistos und die anderen entsprechenden Gestalten. Nach der orphischen Theogonie wird auch er verschnitten (97, b, 56, A. 3), was ihn dann auch wieder als Sonnengott erscheinen läßt.

Hierher gehört auch die Ερίνος καμψίποος (s. o. S. 111) und auch in dem, vom ursprünglichen Sonnengott Odysseus zerprügelten buckligen Thersites erkenne ich den Blitzdämon.

Ich sehe auch im Mythos des Ringkampfes zwischen Jahve und Jakob (1 Mo. 32, 24 ff.), wobei Jahve zwar besiegt wird, Jakob aber aus dem Kampfe hinkend hervorgeht, den Kampf des Blitzes mit dem Sonnengott *), der hinkende und listige Jakob identifiziert sich mit dem hinkenden und erfindungsreichen Hephaistos und den anderen entspre-

*) Es ist auch von einem Ringkampf von Jahve mit Mose die Rede (2 Mo. 4, 24).

chenden Varianten des Blitzgottes. Eine Parallele zu dieser Erzählung bildet der Kampf des Herakles mit Hippokoon, wobei Herakles an der Hüfte verwundet wird (97, a, 2, 242). Hippokoon ist hier also der autochthone Sonnengott, Herakles der ihm feindliche Blitzdämon, der, hinkend gemacht, seine Identität mit Hephaistos und den entsprechenden anderen Blitzdämonen verrät.

Ich nehme auch keinen Anstand, jenes Götterpferd der germanischen Mythologie, das sich den Fuß verrenkt hatte (46, 298) als Blitzpferd, als germanischen Pegasos anzusprechen.

Ein weibliches Gegenstück zum hinkenden Feuer-Blitzgott erblicke ich in A t e, der Göttin des Unheils, wie Athena Tochter des Zeus, die er aber wie Hephaistos vom Himmel herabschleudert (Il. 19; 91 ff.; 125 ff.). Sie ist Betörerin der Menschen, Teufelin, ihre Handlungen entsprechen ihrem gekrümmten Wesen, sie stellt den dem Sonnengott feindlichen Blitzdämon in weiblicher Gestalt dar, wie Prometheus, der „Feind des Zeus" (Aisch. Prom. 120), als solcher in männlicher Gestalt erscheint. Mit ihr identifiziert sich auch die erwähnte krummbeinige Erinys.

An dieser Stelle, wo von der Eigenschaft des Hinkens der Blitzgottheiten die Rede ist, erinnere ich daran, daß nach der alttestamentlichen Erzählung (1 Kö. 18, 26) die Priester des Baal dadurch Feuer, d. h. also doch den Blitz vom Himmel zu locken versuchten, daß sie sich hinkend um den Altar bewegten; ich vermute, daß eben diese hinkende Bewegung den Blitz nachahmen und ihn dadurch zum Herabfahren auf das Opfer einladen sollte. Vielleicht führten auch die Priester des Jupiter Elicius in Rom einen entsprechenden Reigen auf, wenn sie den Blitzgott herabrufen wollten.

Im Anschluß an die erwähnte Erzählung weist H. W i n k l e r (161, 53) auf ein allbekanntes Kinderspiel hin, wobei die Teilnehmenden einen Stein hinkend durch sieben Stufen hindurch in den Himmel zu befördern suchen. Auch in diesem Hinken erkenne ich die alte Tradition des Blitzes; dieser schleudert den Stein, nämlich den Donnerkeil.

Ich frage mich noch: sollte nicht der Tanz, der ja im Hüpfen und Wirbeln besteht, namentlich der spezifisch religiöse, der rituelle Tanz, ursprünglich eine Nachahmung des Blitzes sein, da der religiös Tanzende als vom Gott beseelt, als enthusiasmiert gilt? Der sexuelle Einschlag bei den Tänzen aber würde ursprünglich auch ein phallistisches Symbol des vom Geiste des Sonnen- und damit des Fruchtbarkeitsgottes Erfüllten darstellen. Daneben besteht freilich der rein physiologische Freudentanz, besonders das Hüpfen der Kinder aus Freude, das natürlich mit dem rituellen symbolischen Tanze nichts zu tun hat.

Den dem Sonnengott feindlichen Blitzdämon erkenne ich auch im Satanas der christlichen Mythologie, „der wie ein Blitz vom Himmel stürzt" (Ev. Luc. 10, 18), „die alte Schlange, der große Drache, der auf die Erde herabgeschleudert wurde" (Apoc. 12, 9). Ich zitiere dazu die folgende Stelle aus J. Grimms Deutscher Mythologie (47, 945): „Am ersten fällt sein lahmer Fuß auf, daher der hinkende Teufel (diable boiteux), Hinkebein, vom Sturz aus dem Himmel in den Abgrund der Hölle scheint er gelähmt, wie der von Zeus herabgeschleuderte Hephäst. Diesem und dem schmiedenden lahmen Wieland gleicht er auch durch seine Kunst des Schmiedens und Bauens, sowie den Aufenthalt in der rußigen Hölle." Auch wurde der Teufel an die Stelle des ursprünglichen Gewittergottes Donar gesetzt (l. c., 965): „An Donar gemahnt der rote Bart, Hammer und Keil des Teufels" (l. c., 982), „die Donnerkeile sind auch Teufelsfinger" und „meistens sieht man den Teufel als feurigen Drachen durch die Luft und Schornsteine fahren" (l. c., 971).

Die Christen kehrten überhaupt zu der uralten Auffassung zurück, daß der Blitz ein Dämon sei; wenn einer getroffen wurde, „war man überzeugt, daß ein Dämon in ihn gefahren sei" (142, 479), so z. B. im 5. Jahrhundert in Bithynien: „und ein ferner Nachklang ist noch der Blitzvogel, der nach mitteldeutschem Glauben beim Gewitter ins Haus kommt oder daran vorüberzieht" (l. c. 482).

Der Teufel wird auch zum Fürsten der Welt, zum ἄρχων τοῦ κόσμου (Ev. Jo. 12, 31; 14, 30; 16, 11), der Macht und Reichtum spendet (Ev. Mat. 3, 1 ff.; Luc. 4, 1 ff.). Damit verbindet sich aber auch wieder der alte Begriff vom obersten aller Dämonen, des diesseitig auf Erden herrschenden Blitzdämons.

Daß mit dem Begriff des dämonischen, dem Sonnengott feindlichen Blitzgottes auch der des chthonischen Sonnengottes sekundär verschmilzt, dessen Geist dann wieder der Blitzdrache ist, und zwar in Gestalt des Kerberos, ist sehr natürlich, erscheint ja doch schon z. B. Hephaistos in seiner vulkanischen Wohnung ganz als Höllengott, und Pluton ist der Spender des Reichtums.

Zugleich haftet dem Dämon des Blitzes und damit dem Teufel noch die Anschauung an, daß er göttlicher Geist sei und den Menschen, zu denen er hinabgeschleudert wird oder zu denen er sich freiwillig hinbegibt, nach Art des Prometheus Gottes Allwissenheit verleihe, er wird zum Fürsprecher der Menschen gegenüber den Anforderungen und Privilegien Gottes und so vom Standpunkt des letzteren aus zu ihrem Verführer. Er erscheint oft ganz unerwartet als böser Geist, sogar als Lügengeist Jahves selbst, und als Aufwiegler der Menschen gegen den Sonnengott. So ist er die Schlange im Paradiese, allwissend und die Menschen aufwiegelnd, so tritt er noch im Hiob als der Widersacher auf, der „auf der Erde umherwandelt", obschon zugleich als Engel Gottes, als sein Geist und damit als sein Sohn (Hi. 1, 6). Und hieher ziehe ich auch eine sehr merkwürdige Stelle (1 Kö. 22, 19 ff.), wonach vor den auf seinem Thron sitzenden Jahve der „Geist" tritt und spricht: „Ich will, um Ahab zu bereden, ein Lügengeist sein im Munde aller seiner Propheten" und „Jahve hat einen Lügengeist gelegt in den Mund deiner Propheten"*). Auch ist die Stelle (1 Sam. 16, 14 ff.) hieher zu ziehen, „daß ein von Jahve ausgesandter böser Geist den Saul quälte", ein böser Geist Gottes (l. c. 23); auch ist von einem irreführenden Geist, von Jahve eingegeben, die Rede (Jes. 37, 7). Dieser Geist ist zwar einerseits der Repräsentant des Gottes; denn durch ihn spricht Jahve Böses über Ahab; aber andererseits hat sich in dieser Gestalt, wie im Widersacher bei Hiob, die uralte Vorstellung des dem Sonnengott feindlichen Blitzdämons erhalten, des Verleumders, διάβολος.

So sehen wir in den zwei Anschauungen, daß das Schicksal dem Gott untergeordnet und der entgegengesetzten, daß es auch ihm übergeordnet sei, die Wiederspiegelung des Kampfes zweier theologischer Hauptrichtungen, deren eine, die offiziell von der Priesterschaft anerkannte, den Sonnengott auf den Thron setzte, während die andere, welche seit Urzeiten im Volke wurzelte, dem Schicksal, dem Blitzdämon also, das Steuer in die Hand gab; und dieser Gegensatz zwischen göttlicher Leitung und blinder Notwendigkeit, ursprünglich begründet in der Verehrung der beiden Mächte des Sonnengottes und des Blitzdämons, beherrscht das Denken der Menschheit bis auf den heutigen Tag. —

Ich habe schon wiederholt darauf hingewiesen, daß der Sonnengott gleich dem Menschen aus einem Körper und einem Geist oder einer

*) Wie eine Polemik dagegen nimmt sich der neutestamentliche Spruch vom Parakleten aus, der von Jahve als „der Geist der Wahrheit" τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας gesandt werden wird (Ev. Jo. 14, 16).

Seele besteht und daß diese letztere sich vom Körper lostrennen und Wanderungen antreten kann, ebenso wie solches vom Geist oder der Seele des Menschen noch heutzutage geglaubt wird. Für das naive Denken wird dies durch die Erlebnisse des Geistes im Schlafe bewiesen; aber auch während des Wachens kann der Geist seine eigenen Wege wandeln, er kann dem Menschen als sein Doppelgänger begegnen und nach Belieben wieder in den Leib zurückkehren, der seine Wohnung ist. Da nun der Sonnengott anthropomorph gedacht wird, so hat auch er einen Geist, der als sein Doppelgänger auf Erden erscheinen und handelnd unter den Menschen, gelegentlich auch in menschlicher Gestalt, auftreten kann, wird doch dem Gottesbegriff, auch nachdem er sich bereits vom Sonnenkörper losgelöst hat, noch wie dem Menschen ein Körper und ein Geist zugewiesen (z. B. 1 Co. 2, 10; 11). Dieser Doppelgänger ist nach ägyptischer Bezeichnung der Ka des Gottes, sowie des Menschen.

Diese einfache Form von Körper und Geist oder Seele, welch letztere beiden ursprünglich eins und dasselbe sind, kompliziert sich auf höheren Stufen dadurch, daß mehrere Sorten, und zwar bis drei, des menschlichen und somit auch des göttlichen Geistes unterschieden werden, wozu dann außerdem der belebte Körper als vierte Daseinsform kommt; wir finden so zuletzt die Tetras: Leib, Seele (ägyptisch Ka), Geist (ägyptisch Ba) und Schatten (32, 123), der endlich auch für ein geistiges Wesen gehalten wird. So gilt es z. B. bei den Eingeborenen von Celebes für eine schwere Beleidigung, auf den Schatten eines Anderen, besonders eines Vornehmen, zu treten. Wir gelangen so zu dem, was ich die vier Manifestationen des Menschen nenne: Leib, Seele, Geist und Schatten.

Während nun einerseits die Vorstellung von Leib und Geist zweifellos eine uralte ist, die längst vor dem Erwerb des Sonnenkultes schon vorhanden war, die auch ganz zu Anfang auf den Sonnengott übertragen wurde, halte ich es andererseits für wahrscheinlich, daß die Erweiterung dieses Dualis zur Tetras nichts anderes war, als eine sekundäre Uebertragung der heliotheistischen Tetramerie auf den Menschen; die vier Manifestationen des Menschen wurzeln demnach in den vier Aspekten des Sonnengottes, und wie bei diesem sich die Dyas, Trias und Tetras nebeneinander erhalten haben, so läßt sich auch für den Menschen nachweisen: Körper und Geist, ursprünglich die Monas charakterisierend, wurden nach dem Vorbild der vier Aspekte des Sonnengottes zur Dyas, diese ergänzte sich durch den Begriff der Seele zur Trias, Leib, Seele und Geist (z. B. auch 1 Thess. 5, 23), eine Triasvorstellung des Menschen, die globale Verbreitung hat (für malayische Stämme 64, 7 ff.; für amerikanische 79, 66; 207); aber auch die Tetras ist allgemein feststellbar (z. B. 34, 1, 2, 27; 64, l. c.; zur Multiplizität der Seele überhaupt 136, l, 428 ff.). Zügellose Phantastik scheint sogar die Vierzahl zu überschreiten, so z. B. bei den Karaiben: „Die gewöhnliche Ansicht derselben scheint aber doch die von drei Seelen gewesen zu sein“ (79, 208), also, mit dem Leib zusammengerechnet, die Tetras. Wenn H. O. Lange (68, 218) für die Aegypter sechs Manifestationen des Menschen aufzählt, nämlich Leib, Seele, Schatten, Mumie, Namen und Doppelgänger (Ka), so fügt er doch selbst bei: „es ist wahrscheinlich, daß diese Vorstellungen nicht alle von gleichem Alter sind,“ und in der Tat dürften Leib und Mumie, Geist und Namen untereinander identisch sein; denn die Mumie ist ja doch der für ewig erhaltene Leib, der Name aber ist, wie der Geist, eine Schöpfung, wenigstens beim Vorbild des Menschen, dem Sonnengotte (32, 34).

Als die Vorstellung von der Dyas des Sonnengottes aufkam, da suchte die theologische Spekulation, nachdem die ursächliche Entstehung dieser Vorstellung in Vergessenheit geraten war, das Problem von zwei Seiten anzupacken: Zunächst erschien wie der Körper des Gottes so auch sein Geist als Dyas, zweigesichtig, zweifältig, und ebenso verfuhr die arbeitende Phantasie mit der Trias und Tetras, ein zwei-, drei- und viergesichtiger Sonnengott hatte einen zwei-, drei- und viergesichtigen Geist, und nachdem dieser Geist mit dem Blitz identifiziert worden war, da erschienen die Gestalten des letzteren, wie auch seine Symbole, ebenso in der Tetramerie wie die Gestalt des Gottes in seiner Körperlichkeit.

Damit aber gab sich die theologische Spekulation nicht zufrieden, der immer grübelnde Geist des Menschen suchte die Tetramerie des Gottes auch auf genealogische Weise zu erklären, und hier haben wir nun den Schritten, welche das Denken tat, den Stufen, die es sukzessive erstieg, bedächtig nachzugehen.

Der erste genealogische Erklärungsversuch trat schon bei der Monas auf, indem der Geist derselben als ein Erzeugnis des Gottes aufgefaßt wurde, als durch Autogenese, Selbstzeugung aus dem Gotte hervorgegangen, so wie das Wort als ein Erzeugnis, wie des Menschen, so auch des Gottes galt, als ein lebendiges geistiges Wesen. Es wurde so der Geist zum υἱὸς μονογενής des Vatergottes, was zwar im Sinne von einziger, eingeborener Sohn übersetzt wird, was aber auch die Bedeutung in sich schließen kann: der allein, d. h. ohne weibliche Vermittlung, vom Vater erzeugte Sohn; und diese Vorstellung von Geist gleich Sohn hatte eine ganz allgemeine Verbreitung; so galt in Aegypten Horus ebensowohl als Geist des Sonnengottes Re, wie als Sohn desselben (68, 1, 201).

Wird der Geist als weiblich aufgefaßt, so wird das Geisteswesen als Tochter autogenetisch hervorgebracht. Der Geschlechtsunterschied spielt dabei zunächst keine prinzipielle Rolle; dementsprechend wird auch der Geschlechtswechsel ohne Bedenken vorgenommen; so erscheint ja auch Athena gelegentlich „Mentorn gleich in allem, sowohl an Gestalt wie an Stimme".

Dieser auf wunderbare Weise selbsterzeugte Geist ist als Doppelgänger des Gottes mit diesem identisch, wie schon wiederholt betont, und auf dieser Anschauung beruhen auch Aussprüche wie diese: „Ich und der Vater sind eines" (Ev. Io. 10, 30) und „wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen" (Ev. Jo. 14, 9; vergl. 5, 18); ferner „Christus ist das Ebenbild, εἰκών, Gottes" (2 Co. 4, 4), Aussprüche, die durchaus nicht, wie mitunter behauptet wird, bildlich, sondern so, wie sie dastehen, zu nehmen sind. Darum die gnostische Vorstellung, der Gottessohn habe keinen „fleischlichen, sondern einen Scheinleib gehabt, einen geistigen Körper" (1 Co. 15, 44); er war die geistige Personifikation des Gottes, der als solcher freilich unsichtbar blieb (Ev. Jo. 1, 18; Ep. Jo. 1, 4, 12), insofern er sich eben von der Sonne, seiner ursprünglichen Körperlichkeit, losgelöst hatte; der Sohn war sein Gesandter und Verkündiger, sein geistiger Doppelgänger auf Erden.

Daneben erhielt sich freilich noch die massivere Vorstellung, daß der Sohn zur Rechten des Vaters sitzt (Ev. Mar. 16, 19), so wie auch Apollon, der Sohn des Zeus von der Leto, sein Prophet (Aisch. Eum. 19) und der Verkündiger seines Willens zur Rechten des Vaters saß, und dies gilt auch von Athena, dem weiblichen Geist des Zeus (97, b, 278).

Wir wollen uns nun mit einigen Beispielen göttlicher Autogenese bekannt machen. Die bekannteste ist die schon erwähnte der Athena

aus dem Haupte des Zeus. Daß sie Geist des Gottes und zugleich Blitzgöttin ist, „δύναμις Διός von der antiken Theologie genannt" (158, 2, 250, A.), nicht vom Weibe geboren, „mutterlos" (Aisch. Eum. 736), brauche ich nach meinen früheren Auseinandersetzungen nicht weiter auszuführen. Aphrodite ferner entsteht autogenetisch aus dem Zeugungsgliede des Uranos und nach einer orphischen Variante aus dem ins Meer gefallenen Samen des Zeus, als er die Dione verfolgte: „so erzählt der orphische θεολόγος" (Orphica fr. 140). Daher der Name Aphrodite = Schaumgeborene, wenigstens nach der hesiodischen Etymologie (th. 195 f), das menschliche Sperma wurde für eine schaumartige Substanz gehalten (123, 120). Auch die indische Göttin Lakshmi, Gattin des Vishnu, ist schaumgeboren (79, 315).

Eine Parallele zur schaumgeborenen Aphrodite bildet der „Sohn des Meeresschaumes" Viracocha der peruanischen Mythologie; „das verschiedene Geschlecht begründet keinen wesentlichen Unterschied; auch die Griechen hatten einen männlichen Aphroditos" (79, 315).

Hier ist auch die Sage von der Erzeugung des Orion beizuziehen, worüber ich oben (S. 99) gehandelt habe.

Eine Sage läßt auch den Erichthonios aus dem auf die Erde gefallenen Samen des Hephaistos entstehen, als dieser die Athena verfolgte (97, b, 198), eine offenbare Dublette zu der orphischen Erzählung. Eine Parallele bildet ferner eine Sage von Zarathustra, „daß er sich seiner Frau Hvôvi nahte und dreimal seinen Samen verlor und daß aus diesem Samen, der in dem Wasser aufgehoben wird, die drei großen Helden der künftigen Erlösungszeit hervorgehen sollen" (71, 171). Eine Variante davon ist die folgende: Zu Beginn des 1000jährigen Reiches „wird ein Mädchen im See Kasava baden, und durch Zarathustras Same, der in den See gefallen ist, wird sie empfangen und einen Sohn gebären, den siegreichen Saoschyant = Förderer, Heiland" (l. c. 225). Diese Legende leitet hinüber zu der von der Schwängerung der Jesusmutter durch den Heiligen Geist; Zarathustra ist hier der zeugende Geist des Sonnengottes. Und eine weitere Parallele bildet der von Pausanias (7, 17, 10) überlieferte Mythos, wonach Zeus im Schlafe seinen Samen auf die Erde ergossen habe, woraus dann ein androgynes Wesen, Agdistis, entstand. Arnobius (adv. nat. 5, 5) überliefert noch die Variante, daß Zeus, vergeblich bestrebt, der Kybele beizuwohnen, seinen Samen auf einen Felsen strömen ließ, der dann, doch wohl aus einer Höhle, den Hermaphroditen Agdistis gebar. In dieser Sage finden wir wiederum Autogenese aus dem väterlichen Samen, durch offenbar spätere Hinzufügung der Erde oder eines Felsens, als der weiblichen Ergänzung für die Zeugung, dem Volksverständnisse nähergebracht. Der ursprüngliche Sinn der Sage ist aber offenbar die autogenetische Entstehung einer hermaphroditischen Dyas aus der männlichen Monas.

Agdistis wird dann nach Arnobius von Dionysos entmannt, worauf aus dem Blute der Granatbaum entsteht, dessen Frucht die Mutter des Attis schwängert, worüber noch zu sprechen sein wird. So gewinnen wir aus der hermaphroditischen Dyas Agdistis auf dem bezeichneten Umwege die Trias: Agdistis als Vater des Attis, sowie die Mutter des Attis und den Sohn, insofern offenbar die Erzeugung des letzteren durch Selbstbegattung des Hermaphroditen als unglaubhaft beurteilt wurde. Das befruchtende Blut des männlichen Organes des Hermaphroditen Agdistis ist, da wir in diesem eine Dyas des Sonnengottes zu erblicken haben, der zeugende Blitz, welcher in den Granatbaum fährt und ihn gottbefruchtet, das heißt gottbegeistet. Eine Analogie zu dem hier besprochenen Falle erkenne ich in der Entstehung der Giganten, Erinyen

und melischen Nymphen aus dem Blut des entmannten Uranos (Hes. th. 183 ff.), zwei anthropomorphe und eine phytomorphe Personifikation des Blitzes; denn unter der melischen Nymphe ist die Esche zu verstehen.

Nach der von Pausanias berichteten Variante entsteht aus dem männlichen Zeugungsglied des Agdistis ein Mandelbaum, dessen Frucht die Mutter des Attis schwängert.

Der nach der Entmannung folgerichtig weiblich gewordene Hermaphrodit Agdistis verliebt sich nun in den Attis; dieser entmannt sich darauf selbst, und sein Geist fährt in eine Fichte. Damit verquicken sich andere Sagenvarianten von Attis und der Kybele. Ich betone nur, daß wir auch in diesen bizarren Mythen sekundäre genealogische Ableitungen der Dyas von der Monas und der Trias von der Dyas zu erkennen haben, nachdem die ursprüngliche Vorstellung von den Aspekten vergessen oder auch geflissentlich verlassen worden war, weil sich darauf keine Mysterien aufbauen ließen.

Nach einer weiteren Variante wird Attis von einem Eber getötet, den Zeus sandte (97, b, 647), womit wir zum Sagenkreis des mit der Aphrodite verbundenen Adonis gelangen, der ebenfalls durch einen Eber getötet wird, welch letzterer auch durch Ares ersetzt wird, alles Personifikationen des Blitzes, der ja auch direkt den Adonis erschlägt (97, b, 361) und als dessen Symbolisierung wir die Schweinshauer erkannt haben (s. o. S. 115); Ares aber ist wesentlich auch Blitzgott. Die Geburt des Adonis ist einer Sage zufolge ebenfalls durch einen Baum, und zwar durch eine Myrte, vermittelt. Adonis wurde ferner nach einer Sage von Zeus allein, ohne Mutter, erzeugt (97, b, 360, A. 2).

Auch im Mythos von der Entstehung der Eva aus Adam, „Mensch", sehe ich die ursprüngliche Vorstellung der Autogenese des Sonnengottes wiedergespiegelt, fällt doch auch in den Religionsanschauungen anderer Völker der erste Mensch mit dem Sonnengott zusammen (79, 133 ff.); und wie bei der Autogenese der Athena aus dem Haupte des Zeus Hephaistos-Prometheus den Geburtshelfer macht, so bei der der Eva aus der Rippe des Adam Jahve. Die Eva erscheint eben auch als Geist des Sonnengottes Adam, als Blitz aus ihm hervorspringend; die gekrümmte Form der Rippe parallelisiere ich deshalb ohne Bedenken der gekrümmten Sichel griechischer Mythen und damit selbst wiederum dem Blitz. Als eine Konsequenz dieser Anschauung erscheint die Auffassung, wonach „Philo, die rabbinische Spekulation der Kabbala sowie die Gnostiker dem ersten Menschen (Adam Kadmon) zwei Gesichter und eine mannweibliche Gestalt zuschrieben, bis Gott die beiden Geschlechter voneinander trennte" (26, 1, 95).

In der germanischen Mythologie wird der Urmensch Mannus vom zwittrigen Gott Tuisto autogenetisch erzeugt (Tacitus).

Ein alt-ägyptischer Mythos läßt den Sonnengott Re oder auch den ihm gleichwertigen Atum, den „Selbstbegatter von Heliopolis" oder den ihm ebenfalls gleichwertigen ithyphallischen Min masturbatorisch sich selbst begatten, wie es im Apophisbuch (112, 1196) beschrieben und in einer Statue des Min (32, 18) sich dargestellt findet, worauf er den Gott Schu und die Göttin Tefnet ausspeit (l. c. 32); er verschluckte den Samen also. Von Re aber heißt es noch im Lied der Urgötter: „Es gibt keinen Vater von ihm, sein Phallos zeugte ihn" (112, Sonne, 1191, 1196), eine sehr merkwürdige Auffassung von der Selbsterschaffung des Sonnengottes und Weltschöpfers, merkwürdig auch in der folgenden Beziehung: Wir haben gesehen, daß nach einer weitverbreiteten Sage der Sonnengott aus einem goldenen Ei, dem Weltei der Orphiker, zum Vorschein kam, also aus einem weiblichen Keim. Daneben aber haben wir nun

die Entstehung des Urgottes aus einem männlichen Keim, dem Phallos und damit dem Samen, wofür wir auch Beispiele aus der griechischen Mythologie namhaft gemacht haben. Darin erkenne ich bereits den Gegensatz der beiden Grundanschauungen von Vater- und Mutterrecht, die sich in den Vorstellungen des Urphallos und des Ureies konzentrieren. Ich halte es für möglich, daß auch der aus dem Wasser auftauchenden Lotosblüte mit ihrem Stengel, aus der auch Re, gleich anderen Sonnengöttern, seine Entstehung nimmt, eine phallistische Vorstellung zugrunde liegt. Die Blüte ist in diesem Sinne der glandare Teil des Phallos, der den Gott direkt als seinen Samen erzeugt, zugleich aber ist sie Symbol der Sonne, die den anthropomorphen Gott als ihren Geist autogenetisch aus sich hervorgehen läßt.

Diese Anschauung des im Uranfang einsam existierenden Gottes, der autogenetisch ein zweites Wesen schuf, hat weltweise Verbreitung; so bringt in der indischen Mythologie Purusha seine Gattin autogenetisch hervor; auch „die Weltentstehung ist Selbsterzeugung aus dem Gotte" (70, 2, 55 ff.). Ich erkenne auch eine deutliche Parallele zur Geburt der Athena im japanischen Mythos vom Hervorspringen der Sonnengöttin Amaterasu aus dem linken Auge ihres Vaters Izanago (136, 2, 350); es ist die aus dem Auge des Sonnengottes herausspringende Blitzgöttin, der weiblich gedachte Geist des Sonnengottes, zugleich seine Tochter, und der oberste polynesische Gott Tangaroa, der zuerst allein war, schuf als sein erstes Werk seine Tochter Hina (l. c. 2, 345); er selbst aber war autogenetisch aus dem Haupt des Papa geboren (67, 2, 263), eine männliche Parallele zur Athena. Für Amerika erinnere ich an den schon erwähnten aus Meeresschaum, also wohl aus dem Samen eines Gottes autogenetisch hervorgegangenen Viracocha.

Aber die Autogenese aus einem männlichen Gott fand offenbar keinen rechten Glauben, und so suchte die Spekulation nach der Vermittlung durch ein weibliches Wesen und geriet dabei zunächst zu der sehr sonderbaren Vorstellung einer voraufgegangenen Begattung. So, um die Autogenese der Athena begreiflich zu machen, begattet sich Zeus mit der Metis und verschlingt die mit der Athena Schwangere, worauf diese aus seinem Haupte geboren wird (97, b, 89), und hieher gehört auch die Entstehung des Dionysos aus dem Schenkel des Zeus. Es wird hier eine voraufgehende Begattung mit der Semele dazu erdichtet, die, während sie verbrennt, mit Dionysos als noch unreifer Frucht niederkommt; diese näht sich Zeus in den Schenkel und bringt sie hervor, nachdem sie herangereift war. „Die Sage ist der von der Geburt des Asklepios ähnlich, wo auch die sterbende Mutter vom Feuer verzehrt wird" (97, b, 661). Weiter gehört hieher die groteske Sage von Kronos, der seine mit der Rhea erzeugten Kinder verschluckt und wieder erbricht, also auch eine durch vorherige Begattung mit einem Weibe annehmbar gemachte Autogenese; die Sage von einer Mehrzahl der Kinder ist sekundär; der eigentliche, so autogenetisch hervorgebrachte Sohn ist der Sonnen-Blitzgott Zeus (97, b, 56).

Auch die Selbstbegattung des ägyptischen Sonnengottes Re suchte man durch Beigabe eines weiblichen Wesens annehmbar zu machen: „Daß er sich selbst begattet habe, mochte manchem doch zu ungeheuerlich erscheinen: da bildete man denn aus dem Beinamen Jusau, der den Gott bei jenem Ereignis bezeichnete, den Namen einer Gattin des Gottes, der Jusas, die dann wirklich in Heliopolis im Tempel verehrt worden ist" (32, 33).

Wir haben also die Sage von einer männlichen Autogenese vor uns zur Erklärung der Hervorbringung des Geistes, des Logos, der zugleich als Sohn oder als Tochter aufgefaßt wird. Diese Autogenese sahen wir aus verschiedenen Teilen hervorgehen: aus dem Samen, dem Zeugungsorgan, dem Schenkel, der Rippe, dem Magen, dem Kopf, und zu einer Erklärung derselben wurde eine voraufgehende Begattung mit irgend einem weiblichen Wesen hinzuerfunden. Es ist nun auch vielfach von weiblicher Autogenese, also von Parthenogenese, die Rede; aber diese ist ganz anderer Art und nur eine scheinbare; denn das Weib gilt für außerstande, einen Sprößling hervorzubringen ohne männliches Zutun.

Mit dieser Feststellung sehe ich mich in vollständiger Uebereinstimmung mit v. Wilamowitz, welcher schreibt (158, 2, 249): „Apollon bestreitet, daß die Mutter dem Kinde ihr Blut mitgibt. Er tut das auf Grund einer weit verbreiteten physiologischen Ansicht, nach welcher das Weib bei der Zeugung eigentlich unbeteiligt ist." Dies wird von Aischylos (Eum. 658 ff.) unmißverständlich ausgesprochen: die Mutter ist nicht Erzeugerin des Kindes, sondern nur Ernährerin der Frucht, der Vater ist der Erzeuger, und daß der Vater auch ohne Mutter erzeugen kann, das beweist die Tochter des Zeus, Athena. Es bedarf also zu jeder Erzeugung der männlichen Beteiligung, und so wurde denn auch das männliche Organ als Ursache der Erzeugung und des fortdauernden Bestandes der Menschheit betrachtet, ja verehrt (Diod. 4, 6).

Dieser männliche Anteil bei der Zeugung kann uns nun auch in einer Surrogatform entgegentreten, wenn eine unmittelbare Begattung nicht nachweisbar erscheint. Es tritt eine solche uns öfter in einer Baumfrucht entgegen, meist einem Granatapfel, dessen rote Farbe mich daran denken läßt, es sei ursprünglich damit die Sonne gemeint, besonders auch, da „im syrisch-phönizischen Götterdienst der Name des Granatapfels, Rimmon, mit dem des Sonnengottes, Hadad-Rimmon, zusammenfällt" (52, 204). So wird die Mutter des Attis durch einen Granatapfel geschwängert (97, b, 646, A. 4); Side, der Granatbaum, ist Gattin des Orion (s. o. S. 99); ferner läßt eine Sage der Mandschuren eine Jungfrau von einer roten Frucht schwanger werden, die eine Elster ihr in den Schoß fallen ließ; die von dem Vogel herangebrachte Frucht ist zweifellos der geflügelte Sonnen-Blitzgott selbst; bei der Geburt des Sohnes verkündete eine Stimme: „der Himmel hat ihn erzeugt." In Siam wird Buddha von einer durch die Sonne geschwängerten Jungfrau geboren; Sagen der Tungusen erzählen von Helden „aus der Sonne empfangen, die sich im Traume in den Busen der Mutter senkte" (128, 115). Die Mutter des Sonnen-Blitzgottes Huitzilopochtli wird von einem bunten Federball geschwängert, der vom Himmel herabfiel und den sie in den Busen steckte (79, 601); also eine geflügelte Kugel, Geist des Sonnengottes, der als Vater zeugend den Sohn hervorbringt. Wenn noch heutzutage die Bororó-Indianer in Süd-Amerika die Sonne für Arafedern halten (131, 399), so erkenne ich darin einen Zusammenhang mit jener praecolumbischen Sage: die Sonne ist ein roter Federball, zugleich eben auch ein geflügeltes Wesen.

Die Frucht eines heiligen Baumes, oder sogar eine heilige Blume (Ov. f. 5, 255 f), ist die Erscheinung, die Personifikation des ihn beseelenden Sonnen-Blitzgottes und wirkt darum zeugend wie dieser in irgend einer anderen Gestalt, und hieher gehören denn auch die zahlreichen Mythen, wo der Sonnengott in Gestalt von allen nur möglichen

Wesenheiten: Schlangen, Drachen, Vögeln, Säugetieren, Engeln usw. die Befruchtung eines Weibes vollzieht. Dabei ersetzt er nur den menschlichen Erzeuger; denn die Befruchtung durch ein männliches Wesen wird, wie betont, zur Schwängerung für unentbehrlich gehalten; die Vorstellung von einer reinen Parthenogenesis ist nicht festzustellen.

Eine weitere sehr eigentümliche Erklärungsform der Autogenese des zweiten Wesens aus dem ersten, der Entstehung der Dyas also aus der Monas, besteht nun darin, daß man sich das erste als hermaphroditisch vorstellte, wodurch der Vorgang einer Zeugung ohne männliche oder weibliche Beihilfe, also eine Autogenese durch Selbstbegattung, annehmbar erschien. Die Monas wurde dann zur hermaphroditischen Gottheit, die zwar nur ein Gesicht, aber zwei Geschlechtsteile oder auch eine weibliche Körperbildung mit männlichem Geschlechtsteil bekam, ein Wesen, das die Phantasie der Alten in besonders starkem Maße beschäftigte. So gab es einen hermaphroditischen Jupiter terminus (78, f. 710), ferner konnte Eros hermaphroditisch werden (39; 78, figg. 719; 721), Priapos wird androgyne Natur zugeschrieben, und Ganymed wird androgyn genannt (112, Hermaphroditos); Dionysos war διφυής, θηλύμορφος, und im Kult dieses Gottes trugen die Priester Weibertracht sowie auch der Gott selbst (2, 233). Weibertracht trugen auch die Galli, die Priester des vom Hermaphroditen Agdistis erzeugten Attis, der sich selbst entmannt und dadurch in gewissem Sinne hermaphroditisch wird, da der Körper der Kastraten weibliche Rundung annimmt. In Argos wurde das Hybristikafest gefeiert, wobei die Männer Frauenkleidung, die Frauen Männerkleidung trugen. Auf Kreta schliefen die Bräute vor der Hochzeit nahe dem Kultbild des androgynen Leukippos. Die Argiverinnen banden sich beim ersten Beilager Bärte um (27, 2, 233); in Männerkleidung opferten die römischen Frauen dem Mutunus Tutunus (l. c.); Hermaphroditos selbst aber war der androgyne Hochzeitsgott. Dieser entspricht auch dem androgynen Urmenschen, dem Adam, bevor sich seine weibliche Hälfte von ihm löste. Hermaphroditisch war das schon erwähnte, vom Himmelsgott und der Erdgöttin erzeugte Wesen Agdistis. Mannweiblich war die Aphrodite von Kypris, der kyprische Aphroditos; die Statue zeigte einen Bart und männlichen Geschlechtsteil, natura virilis, bei weiblicher Kleidung; wenn man ihr Opfer brachte, kleideten sich die Männer als Weiber, die Weiber als Männer (Macr. S. 3, 8, 2 f.). Wir haben beim Kleiderwechsel eine symbolische Verwandlung des Opfernden in den Zustand des Hermaphroditismus nach dem Vorbilde der zu verehrenden Gottheit vor uns, und so weist auch die Stelle bei Tacitus (Germ. 43) auf einen entsprechenden Gebrauch bei den Germanen hin, wo er von einem Priester in Weiberkleidung, muliebri ornatu, spricht. Ich möchte vermuten, daß dieser ein Priester der hermaphroditischen Gottheit Tuisto oder Tuisco, des „Zwitters" war, des Erzeugers des Urmenschen Mannus, der ja stets seinerseits wieder mit dem Sonnengott, und zwar dem jungen Sonnengott, identisch ist. Wir erhalten so wie bei Agdistis, nach ursprünglicher Auffassung durch Selbstbegattung einer hermaphroditischen Monas, die zweite Person oder die Dyas.

Daß Tuisto identisch ist mit Zwitter, hat W. Wackernagel nachgewiesen (146, 17); er bemerkt dazu: „Die Sage von Tuisco und Mannus ist sicherlich keine über den Ursprung der germanischen Völker gewesen, sondern eine über den Ursprung aller Menscheit, ein Stück aus der Kosmogonie der Germanen, eine Sage mithin, die entweder an gar keine bestimmte Oertlichkeit geknüpft war, oder wenn

an eine, dann wohl an eine dunkel vorgestellte asiatische." Weiter erinnert Wackernagel an die merkwürdige Sage vom Riesen Ymir nach der jüngeren Edda, dem unter der linken Hand Mann und Weib hervorwuchsen und dessen einer Fuß mit dem andern einen Sohn, den Ahnherrn der Riesen, erzeugte. Hier haben wir nun die Autogenese einer Trias, und auch Mannus erzeugt eine Trias, und dieser wiederum ist der indische Manus, der sich aus der Sintflut rettete und aus dessen Gliedern die vier Stände des Indervolkes hervorgingen, womit wir die Autogenese einer Tetras bekommen; Noah aber erzeugt eine Trias, die Ahnherren dreier Völkerfamilien, und ich erinnere an die aus dem Samen des Zarathustra erzeugte, als künftig bezeichnete Trias (s. o. S. 131).

Nach dieser Abschweifung auf Trias und Tetras kehre ich zur Zwittergottheit zurück.

Hermaphroditisch ist die indische Gottheit Ardhanari (s. o. S. 41). Dieselbe findet sich schon in einem von Strobaios überlieferten Berichte aus der Zeit des Kaisers Antoninus unverkennbar beschrieben. In einer Höhle in Indien befand sich eine Statue, deren rechte Seite männlich, die linke weiblich gebildet war. Auf der rechten Brust zeigte sich das Bild der Sonne, auf der linken das des Mondes eingegraben. Schon A. W. v. Schlegel wies darauf hin, daß dieses Götterbild den Gott Siwa als Ardhanari, d. h. in seiner hermaphroditischen Gestalt, vorgestellt habe (69, 3, 348 f.).

Auch der persische Mithra war in seiner Eigenschaft als Repräsentant von Sonne und Mond hermaphroditisch (111, 374). Diese Deutung des Hermaphroditismus ist, wie beim Zwitter Ardhanari, eine sekundäre, astrale.

Um auf den Kleidertausch zurückzukommen, so handelt es sich dabei um Bräuche, die einen Tausch der Funktionen von Mann und Weib zeigen, wie den Kleidertausch zwischen Braut und Bräutigam auf dem Hochzeitslager, den Beischlaf der Braut bei einem ityphallischen Kultbild in weiblicher Kleidung oder bei einem androgynen Götterbild, sowie um das Wochenbett der Männer, die sogenannte Couvade. Der Grund dieser sonderbaren Sitte wird bekanntlich auch darin gesucht, die schädigenden Dämonen irrezuführen (48, 904, nach Bastian); er dürfte aber tiefer liegen und als eine Kulthandlung im Sinne der obigen Ausführungen aufzufassen sein.

Ein eigenartiger Erklärungsversuch der Couvade findet sich bei B a c h o f e n, der darin eine Art von Besiegung des Mutterrechtes durch das Vaterrecht erkennt. Er drückt seine Auffassung folgenderweise aus (2, 256, 2): „Der Vater muß durch die Fiktion der Naturwahrheit des Muttertums hindurchgehen, um seiner Männlichkeit jene Anerkennung zu gewinnen, die sie ihrer eigenen Natur nach nicht hat."

Ueber das Mutterrecht werde ich unten noch einige Worte zu sagen haben.

Noch bemerke ich zum Gottesbegriff Hermaphroditos das folgende: Wird der Sonnengott als männlich, sein Geist aber als weiblich gedacht, z. B. ersterer als Zeus, letzterer als Athena, so mußte, solange die beiden Wesenheiten nicht voneinander getrennt waren, sich notwendig die Vorstellung aufdrängen, daß der Gott, ein männliches und weibliches Wesen in sich vereinigend, hermaphroditisch sei. Damit ging aber die Monas auch ohne deutliche Abgrenzung in eine heterosexuelle Dyas über.

Nach meiner Auffassung ist die Dyas ursprünglich der Sonnengott in zwei Aspekten, ein Gott mit zwei völlig gleichen Gesichtern, wie er als solcher in den Janusdarstellungen und den Doppelhermen

allgemein bekannt ist. Aber nachdem die gewissermaßen kausale Entstehung dieser Zweifaltigkeit in Vergessenheit oder in Mißachtung geraten war, unterwarf die auf genealogischer Basis sich aufbauende Spekulation auch die Dyasvorstellung ihrem Nachdenken und geriet so zu sehr seltsamen und ethisch folgenschweren Auffassungen, die in verschiedenen Varianten uns entgegentreten. Die erste ist diese, daß das zweite Antlitz der Dyas nicht sowohl als Sonnengott selbst, als Vater in zwei Aspekten, vielmehr als sein Sohn oder aber als seine Tochter gedeutet wurde; wir erhalten so eine homosexuelle und eine heterosexuelle Dyas, zusammengeschweißt aus dem Sonnengott und seinem geistigen Doppelgänger. Aus dieser Anschauung heraus erkläre ich mir die zahlreichen Darstellungen von Dyaden, besonders auch auf Münzen, wo das eine Gesicht das eines alten, das andere das eines jungen Mannes ist oder das eines Mannes und das einer Frau. Für ein Beispiel einer heterosexuellen Dyas verweise ich auf die oben (S. 44) wiedergegebene Abbildung einer Münze von Tenedos.

Auf diesem Wege gelangte man zu zwei Auffassungen von der Dyas: entweder war sie eine Vereinigung vom Gott und seinem Geist, oder sie war ein Zwillingsprodukt aus der Begattung des Gottesgeistes mit irgend einem weiblichen Wesen, das sich meist mit der personifizierten Erde identifizieren ließ, die durch den in irgend einer Gestalt verwandelten Blitz befruchtet wird.

Bestand nun aber die Dyas aus dem Gott und seinem Geist, so war sie eine Zweifaltigkeit von Vater und Sohn oder Vater und Tochter, je nach dem Geschlechte des Geistes. Stellte die Dyas aber ein Zwillingspaar dar, so waren es entweder Brüder, wie die Dioskuren, oder es bestand aus Bruder und Schwester, oder es waren weibliche Dyaden, wie sie uns bei der Behandlung der Multiplizität bei weiblichen Gottheiten bekannt geworden sind.

Und nun tat die genealogische Erklärung der Multiplizität einen weiteren Schritt und ließ aus der heterosexuellen Dyas auf dem Wege der geschlechtlichen Verbindung die dritte Person und damit die Trias zustandekommen, und hier geriet man zu sehr seltsamen Folgerungen, nämlich zur Hervorbringung der dritten Person auf dem Wege des I n z e s t e s.

Die erste und offenbar ursprünglichste Manifestation desselben ist die der Begattung des Vaters mit der Tochter. So ist Hygieia oder Epione Tochter und Gemahlin des Sonnen-Blitzgottes Asklepios; Adonis entsteht nicht nur autogenetisch, sondern auch aus einer geschlechtlichen Verbindung des Vaters mit der Tochter (Ov. Met. 10, 297 ff.; dazu 97, b, 360, A. 2); Dionysos Zagreus entsteht nach orphischer Theologie aus einer Verbindung vom Vater Zeus mit seiner Tochter Persephone. Dabei ist zu erinnern, daß es sich hier um eine weitere Kombination handelt, indem Zeus dabei als Blitzschlange, als sein Geist also, auftritt und die von ihm befruchtete Persephone die Erde ist; darin ist der Einschlag eines kosmogonischen Erklärungsversuches zu erkennen. Einen entsprechenden Fall bildet Faunus, der seine Tochter Fauna in Gestalt einer Schlange befruchtet. Fauna aber ist die Bona Dea, die Erdgöttin. „The Latin Bona Dea is variously the daughter, the sister and the wife of Faunus“ (111, 300). Spenta Armaiti ist als Göttin der Erde zugleich Tochter und Gattin des Ahuramazda, sie ist Mutter des ersten Menschen und durch diesen Mutter aller Menschen (70, 2, 192). Brahman-Pragapatis begattet sich in der Verwandlung eines Bockes mit seiner Tochter, der Morgenröte (49, 2, 280; 70, 2, 56).

Die Sage von Adonis kompliziert sich dadurch, daß die von ihrem Vater geschwängerte Myrrha in den Baum gleichen Namens verwandelt wird, der dann durch Bersten seiner Rinde den Adonis gebiert. Auch in der Sage von Attis wird ein Baum zum Erzeuger. Ich sehe die ursprüngliche Erklärung dieser seltsamen Vorstellung darin, daß der Einschlag des Blitzes in einen Baum nach phallistischer Auffassung als eine Befruchtung desselben durch den Blitzgott angesehen wurde, worauf er einen Sonnensohn gebar. So wie ein Mensch heilig ward, wenn er vom Blitze getroffen wurde (s. o. S. 125), so auch ein Baum, und indem dessen Nachkommen die Heiligkeit erbten, wurde eine ganze Baumart, z. B. Eiche, Feigenbaum, Myrte, Pappel usw. heilig, und schließlich wurde es auch jeder vom Blitze getroffene Ort (dazu oben Seite 96). Es scheint mir so viel wie gewiß, daß der vom Blitz getroffene Baum für gottbeseelt galt, und daß dieser göttliche Geist meistens als Schlange sich manifestierte, die den Baum bewohnte und die eben als Geist und damit als Sohn des Gottes auch in menschlicher Gestalt hervortreten konnte. Dieser anthropomorphe göttliche Baumgeist konnte auch wieder in den Baum zurückkehren, wie denn Attis sich in seine Fichte zurückverwandelt, aus der er doch wohl als ursprünglich hervorgegangen gedacht war. Beim Versuch, solche Sagenknäuel zu entwirren, mag uns Ciceros Ausruf (d. nat. d.) ins Gedächtnis fallen: perdifficilis et perobscura quaestio est de natura deorum.

Viel häufiger als die Vater-Tochterehe ist nun aber die Bruder-Schwesterehe behufs genealogischer Herleitung der dritten Person.

Kronos und Rhea waren Geschwister; Zeus, ihr Sohn, ist Bruder und Gatte der Hera, die bei Homer ausdrücklich als seine κασιγνήτη ἄλοχός τε bezeichnet wird (Il. 16, 432), da sie Tochter desselben genannten Paares ist. Hephaistos, Sohn des Zeus mit der Hera, ist Bruder und Gatte der Aphrodite, dieser Tochter des Zeus und der Dione. Hermes, Sohn des Zeus und der Maia, ist Bruder und Gatte der Artemis, Tochter des Zeus und der Leto. Hermes ist ferner auch Bruder und Gatte der Aphrodite. Ares, Sohn des Zeus mit der Hera, ist gleichfalls Bruder und Gatte der Aphrodite. Herakles, Sohn des Zeus mit der Alkmene, ist Bruder und Gatte der Hebe, dieser Tochter des Zeus und der Hera. Helios ist Gatte und Bruder der Eos (112, Eos aut. Rapp), Okeanos Gatte und Bruder der Tethys. Aus der römischen Mythologie nenne ich die Geschwisterehepaare Janus und Camasene, Faunus und Fauna.

Die sechs Söhne des „Zeus Aiolos" (s. o. S. 94) heiraten die sechs Töchter desselben, also ihre Schwestern; hier erkenne ich eine Verehelichung einer männlichen Trias mit einer weiblichen in sekundärer Verdoppelung.

Die erwähnten Beispiele von göttlichen Geschwisterehen mögen genügen, um zu erweisen, daß die zweite Person der heterosexuellen Dyas zugleich Schwester und Gattin der ersten ist; denn alle die genannten Götter und Göttinnen sind ursprünglich identisch, sie sind die Sonnengottheit.

Das Produkt der Verbindung war der Sonnensohn, der dann mit der elterlichen Dyas zur Trias verschmolz. Diese Sonnensöhne identifizieren sich dann durch diese Verschmelzung mit dem elterlichen Sonnengottpaar, und sie sind zugleich selbst Sonnengott.

Der Sonnensohn kann dann auf Erden unter den Menschen „im Fleische" erscheinen, wo er große Taten verrichtet; mit seinem Tode

kehrt er dann zum Elternpaar zurück und bildet hinfort mit ihm die Trias. So nach der genealogischen Erklärungsart der Multiplizität.

Die erwähnten göttlichen Ehen aber haben nicht nur die Eigenschaft, daß sie Geschwisterehen, sondern auch die, daß sie *monogam* sind; so werden z. B. Zeus nicht mehrere Frauen in Vielehe zugeteilt, sondern jeweilen nur eine einzige, und diese einzelnen Gattinnen führen zwar je nach den verschiedenen Mythen verschiedene Namen, sie identifizieren sich aber im letzten Grunde doch alle miteinander zu einer einzigen Gattin, und so ergab sich aus diesem göttlichen Vorbilde die Anschauung, daß eine dem Gott wohlgefällige Ehe ebensowohl Geschwisterehe, als daß sie monogam sein müsse.

Was die erstere Auffassung betrifft, so vermochte sie sich durchaus nicht allenthalben durchzusetzen; denn der Inzestbegriff, der zweifellos ein sehr hohes Alter hat, stemmte sich der auf heliotheistischem Boden gewonnenen neuen Anschauung entgegen; aber zum Beispiel in Aegypten führte die göttliche Geschwisterehe zur offiziellen Anerkennung eben dieser Eheform, sie galt nicht nur als gesetzlich erlaubt, sondern überhaupt als die eigentlich korrekte, und man berief sich dabei ausdrücklich auf die Verehelichung des Geschwisterpaares Osiris-Isis (Diod. 1, 27). Ich zitiere dazu den folgenden Satz aus A. *Erman* (31, 221): „Die Ehe mit der eigenen Schwester war im ptolemäischen und im römischen Aegypten geradezu die Regel. Von den Herrschern der Ptolemäerdynastie hatten die meisten ihre Schwester zur Frau, und unter Kaiser Commodus befanden sich zwei Drittel aller Bürger der Stadt Arsinoë in der gleichen Lage. Offenbar galt die Ehe mit der Schwester, die unseren moralischen Gewohnheiten ein ungeheuerlicher Frevel zu sein scheint, als das Naheliegendste und Naturgemäßeste, ähnlich wie den heutigen Aegyptern die Ehe mit der eigenen Cousine als das von Natur und Vernunft zunächst Gebotene erscheint. Uebrigens waren schon die Götter mit gutem Beispiel vorangegangen, die Brüder Osiris und Set hatten ihre Schwestern Isis und Nephthys zur Frau gehabt." Ich füge bei: Die Kinder des Sonnengottes Re, Schu und Tefnet, brachten das Götterpaar Keb und Nut hervor, und diese verbinden sich wieder miteinander, sowie auch ihre Kinder, Osiris und Isis, Seth und Nephthys, so daß sich die gesamte „große Neunheit von Heliopolis" in Geschwisterehe befindet.

So kam dieselbe schon im ältesten Aegypten vor: „In den Inschriften alter Zeiten treffen wir sehr häufig da, wo wir ‚seine geliebte Gattin' erwarten, statt dieser ‚seine geliebte Schwester' an", und für die Königsfamilie der 18. Dynastie (c. 1500 a. C.) macht Erman spezielle Beispiele namhaft (l. c.).

Bei andern Völkern, aber durchaus nicht bei allen, galt diese Eheform für anstößig; so fand die Heirat des Ptolemäus Philadelphos mit seiner Schwester Arsinoë zwar bei den Aegyptern Zustimmung, den Makedoniern aber erschien sie unzulässig (Paus.). Aber es handelt sich hier um die Beanstandung von Geschwisterehen von derselben Mutter; Ehen zwischen Stiefgeschwistern dagegen waren in Griechenland gestattet, man nannte die ersteren ὁμομήτριοι, die letzteren ὁμοπάτριοι, und homopatrische Ehen sind bezeugt für Lakedämon, Athen, Nordgriechenland und Syrakus (149, 341). Die Römer hingegen verwarfen auch homopatrische Ehen.

Daß diese Inzestehen außer in Aegypten auch in Palästina Sitte waren, steht fest. Zwar stand bei den Juden auf Geschwisterehe die Todesstrafe laut dem in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts

entstandenen sogenannten Heiligkeitsgesetz (3 Mo. 18, 9; 20, 17; zur Zeitbestimmung 74); vorher aber bestand sie zu Recht; denn der Erzvater Abraham hatte seine Schwester Sara zur Gattin (1 Mo. 20), wozu v. Orelli (85) bemerkt: „Die später vom Gesetz verbotene Heirat in diesem Verwandtschaftsgrade war also damals noch nicht anstößig", und in der Tat, es findet sich beim Bericht jener Ehe keine Spur von Tadel ausgesprochen. Genau genommen war Sara allerdings die Stiefschwester Abrahams (1 Mo. 20, 12); aber das spätere Verbot ließ zwischen Schwester- und Stiefschwesterehe, zwischen homopatrischer und homometrischer Ehe, keinen Unterschied gelten. Es ist von Interesse, daß bei vielen Sonnengottehen die Gattinnen sich als Stiefschwestern bestimmen lassen; vielleicht bedeutet dieser Umstand eine Nachgiebigkeit gegen das aus uralter Vergangenheit bestehende Vorurteil gegen nächste Verwandtschaftsehe, und es war vielleicht auch bei den alten Juden nur die homopatrische Ehe gestattet, nicht aber die zwischen Geschwistern von derselben Mutter.

Die Geschwisterehe findet sich auch in der germanischen Mythologie: der Himmelsgott Njord erzeugt mit seiner Schwester den Freyr, und „diese beiden sind zwar als Vater und Sohn gedacht, aber im Grunde ihres Wesens einander völlig gleich" (46, 219).

Wenn es hier weiter heißt: „Bei Tacitus (c. 40) ist wohl von der vielnamigen und vielgestaltigen Hauptgöttin der Germanen, von der mütterlichen Erde, die Rede, die dem Himmelsgott als Gattin und Schwester gesellt war," so erinnere ich daran, daß wir mit den Begriffen Himmelsgott und Erdgöttin schon einen sekundären kosmogonischen Mythos vor uns haben, hervorgegangen aus der ursprünglich heterosexuellen Sonnengottdyas, und ich bin also nicht der Ansicht von Golther (46, 428; 454), daß Himmel und Erde das älteste Götterpaar aller Mythologien seien; denn diese beiden kosmischen Begriffe sind spätere Abstraktion, im ursprünglichen Sonnenkult wurzelnd, sie beruhen auf sekundärer kosmologischer Spekulation. So waren in der ägyptischen Theologie Keb und Nut, Erde und Himmel, die Enkel des Sonnengottes Re, welch letzterer entstand, bevor noch ein Himmel vorhanden war (32, 33; 35). Ich stimme ganz mit Preller-Robert (97, b, 1, 52) überein: „Nach der ältesten Anschauung war Zeus als der höchste Gott gewiß vaterlos, denn dem religiösen Bewußtsein genügt zunächst die Existenz des Gottes, die Frage nach der Herkunft ist gewiß sekundär."

An die Geschwisterehe in königlichen Familien, speziell bei den Ptolemäern, anschließend, haben wir eine kleine Seitenexkursion nach den präcolumbischen amerikanischen Kulturen zu unternehmen und zwar nach dem Reiche der Inka in Peru. Dort strahlte die Sonnenreligion in ebenso reinem Lichte wie in Aegypten unter Amenophis IV, und die Könige, diese Söhne der Sonne, richteten sich auch in ihren Sitten nach dem mit ihnen identischen Sonnengotte aus.

Zum Eingang sei festgestellt, daß die Sonne zwei Kinder hatte, Bruder und Schwester, die sich verehelichten (79, 304 ff.); also auch hier haben wir als Ausgangspunkt den Sonnengott und nicht einen vagen Begriff wie den Himmel, und ich erkenne in dieser Sage die Entstehung der heterosexuellen Dyas aus der Monas durch Autogenese. „Von diesen verehelichten Sonnenkindern stammen nun der Sage nach die Könige von Peru, die Inkas, nicht anders als wie die Könige von Sparta vom Sonnengotte Herakles oder auch wie die ältesten kolchischen Könige den Helios für ihren Stammvater hielten und ebenso die ältesten indischen und ägyptischen Könige und der Gesetzgeber Vaivasaouta Söhne der Sonne gewesen sind."

Wie nun die heterosexuelle Sonnendyas, das Urelternpaar der Inkas, eine Geschwisterehe darstellte, so folgte ihm ihre irdische Inkarnation, das Inkapaar, in der Befolgung derselben Sitte, die für das letztere gesetzliche Vorschrift wurde, und zwar auch aus dem Grunde, „um sein reines Sonnenblut fortzupflanzen". Merkwürdig ist dabei der Umstand, daß, im Gegensatz zu Aegypten, wo die Geschwisterehe auch beim Volke für die beste galt, im Inkareiche diese Eheform nur für das Herrscherpaar zulässig, ja geboten war, sonst aber, wie bei den späteren Juden, mit dem Tode bestraft wurde (79, 410 nach Acosta).

Wir müssen uns dabei erinnern, daß unter den Ureinwohnern von Amerika Totemismus und Exogamie die eigentliche Basis der Religion und Sitte bildeten und daß die Inkakultur mit ihrem exklusiven Sonnenkult im Vergleich zur ägyptischen von verhältnismäßig sehr jugendlichem Alter war; es hatte ihr noch nicht genügend Zeit zur Verfügung gestanden, um alteingewurzelte Ehegesetze im Volke durch ein neues solches zu ersetzen, das zwar im Sonnenkult begründet, doch als schwerer, ja todeswürdiger Verstoß gegen die hergebrachte Sitte aufgefaßt wurde, und dieser Satz gilt auch für alle Volksstämme der Alten Welt, welche die Inzestehe ablehnten. So war auch bei den Germanen die Geschwisterehe nicht durchgedrungen, obschon, wie wir gesehen haben, ihr oberster Gott als in Geschwisterehe lebend gedacht war, und hier ist nun sehr merkwürdig der von Tacitus (Germ., 20) betonte Umstand, daß bei ihnen die Schwesterkinder ebensoviel galten, als die eigenen, ja, bei einigen Stämmen galt die Blutsverwandtschaft mit dem Oheim noch höher als die mit dem leiblichen Vater. Diese weit verbreitete Sitte bildet bekanntlich eine besondere Stütze für die Lehre vom Mutterrecht, und sie wird als Ueberrest aus einer Vorzeit betrachtet, da noch allgemeine Promiscuität geherrscht haben sollte; aber bei einem in Monogamie lebenden Volke, bei dem, wie Tacitus ausdrücklich bezeugt, Vaterrecht bestand, ergibt diese Lehre keinen völlig befriedigenden Sinn, und ich neige mehr zu der Auffassung hin, in dem „Oheimrechte" gewissermaßen eine symbolische Ehe des Oheims mit der Mutter, eine symbolische Anerkennung der bei anderen Völkern durch die Religion geheiligten Geschwisterehe zu erkennen.

Es kann keinen Zweifel bilden, daß die Scheu vor dem Inzest in den Gesetzen der Exogamie und des Totemismus ihren ausführlichsten Ausdruck findet, und diese sind älter als die Entstehung des Sonnenkultes in der jüngeren Steinzeit. Das Vorurteil gegen die eheliche Verbindung von nahen Verwandten hatte sich seit Urzeiten in das Empfinden der Menschheit so fest verankert, daß die durch den Sonnenkult gegebene Neuerung der Gesetzlichkeit der Inzestverbindungen sich nicht allenthalben durchzusetzen vermocht hat oder, wie z. B. bei den Juden, wieder mit Gewalt entfernt wurde, nachdem sie sich bereits eingenistet hatte. Die Ursache des Vorurteils gegen die sexuelle Verbindung von nahen Verwandten ist noch völlig dunkel; es ist nicht meine Aufgabe, darüber mich hier zu verbreiten, ich verweise dafür auf die betreffende Abhandlung von Reinach (103; 107) und betone nur, daß objektive Argumente gegen den Inzest sich nirgends finden; Drohungen und Ausdrücke des Abscheus ersetzen sie. Hier habe ich nur festzustellen, daß der Sonnenkult für den Gesetzgeber der Kulturstaaten, welch letzterer ja zugleich Theologe war, zum Anlaß wurde, Inzestverhältnisse, speziell zwischen Geschwistern, für gesetzlich zu erklären.

Obschon diese Neuerung sich keineswegs überall zur Geltung zu bringen vermochte, so blieb sie doch da und dort festgehalten bis zum heutigen Tage (dazu z. B. 94, 1, 692 ff.; 122, 301 ff.); wo aber dies der

Fall ist, da bildet sie zugleich einen Fingerzeig für ursprünglich vorhandenen oder noch bestehenden Sonnenkult.

Was für die Geschwisterehe gilt, das gilt auch für die Monogamie; wenigstens halte ich es für wahrscheinlich, daß erst das Vorbild des Sonnengottpaares für die öffentliche Meinung bei den Kulturvölkern in dieser Beziehung maßgebend wurde. Tatsächlich bestand sie gewiß schon lange vor dem Erwerb des Sonnenkultes, aber nicht als die gesetzliche, als die von der Religion als die rechtmäßige anerkannte Eheform. Bei Stämmen von niederer Kultur, bei Jägervölkern, die aus wenigen Individuen bestehen, wo die Zahl der Weiber in die der Männer aufgeht und das Weib Besitz ist, da sorgt die Eifersucht, der Eigentumssinn, eine physiologisch-psychologische Erscheinung also, dafür, daß Mann und Weib in Einehe beieinander bleiben, ohne doch, daß prinzipielle Fragen dabei in Betracht kämen. Als aber höhere Kultur erworben wurde und mit ihr eine starke Vermehrung der Individuen Hand in Hand ging, da stand prinzipiell der Polygynie nichts entgegen, und der Reiche und somit der Mächtige verschaffte sich Frauen, soviel ihm behagte, während der Arme sich mit einer einzigen begnügen mußte und also zwangsweise monogam lebte, oder er bekam wohl auch gar keine, woraus dann die Polyandrie hervorging.

Da, mit dem Erwerb des Ackerbaues und damit der höheren Kultur in der jüngeren Steinzeit, kam der Sonnenkult in Aufnahme, und dieser wurde für gesetzliche Vorschriften auch im sexuellen Gebiete von nun an maßgebend. Wohl bestand die Polygynie bei Reichen und Mächtigen weiter; aber die eigentliche Herrschaft im Hause hatte die Hauptfrau, hatte Sara, nicht Hagar, und so bestand auch in diesen polygynen Verhältnissen noch offizielle Monogamie und besteht so bis auf den heutigen Tag. Es gelten hier die folgenden Aussprüche von A. Erman (31, 217) voll zu Recht: „Im allgemeinen ist die Stellung der Frau bei allen Völkern, die eine gewisse Kulturstufe erlangt haben, die gleiche. In der Regel gilt nur eine Frau als die legitime Gemahlin und als die Herrin des Hauses, daneben aber darf der Mann sich Nebenfrauen halten, soweit es sein Vermögen erlaubt, und als selbstverständlich gilt es, daß ihm auch die Sklavinnen des Hauses angehören. Diese Anschauungen über die Ehe gelten nun auch im alten Aegypten. Auch in Aegypten gilt eine Gattin als die legitime, als seine liebe Frau, die Herrin des Hauses."

Ich füge dem hinzu, daß noch zur Zeit des Herodot die Monogamie in Aegypten so sehr als Regel galt, daß er der Polygynie, die daneben Bestand hatte, gar nicht gewahr wurde; denn er berichtet (2, 92), daß jeder Aegypter nur mit einer einzigen Frau zusammenlebe, gleichwie die Griechen. Diese strenge Monogamie hielten indessen nach Diodor (1, 80) nur die Priester ein; die anderen nahmen so viele Frauen als sie wollten.

Es ist von besonderem Interesse, daß genau das gleiche Verhältnis zwischen der Hauptfrau und den Nebenfrauen auch für die amerikanischen präcolumbischen Kulturvölker festzustellen ist. Das Gesetz erkannte für sie nur die Monogamie an; aber die offiziell und mit großen Formalitäten geheiratete Gemahlin war tatsächlich nur die Hauptfrau, die Herrscherin des Hauses; denn Nebenfrauen blieben unbeanstandet, sie waren aber nicht als Gattinnen anerkannt. Die anerkannte Gattin mußte indessen streng auf Treue halten; verletzte sie dieselbe, so wurde sie mit dem Tode bestraft (1, 6, 18); und bei den Azteken war es nicht anders; denn ein Kavalier von Cortez berichtet (24, 3, Beilage, 309): „Sie leben in der Vielweiberei, wie die Mauren;

jedoch ist eine der Frauen die erste und die Herrin unter den übrigen, deren Kinder das Vermögen des Hauses allein erben, so daß die übrigen nur wie Bastarde angesehen und behandelt werden."

Monogamie war nach Tacitus (Germ., 18) bei den Germanen maßgebende Vorschrift; doch war bei denen von höherem Stande auch Polygynie zulässig; zweifellos war aber auch bei diesen nur eine die Hauptfrau. Da die Religion der Germanen vollständig heliotheistischen Charakter hatte, so sehe ich auch bei ihnen den Grund zur Monogamie in dem Vorbild des Sonnengottes.

Die genealogische Trias bestand aus Vater, Mutter und Sohn; zwei Söhne oder Sohn und Tochter können nicht vorkommen, sonst hörte sie auf, Trias zu sein; die Tetras aber entsteht genealogisch auf andere Weise, wie wir noch sehen werden. Aus diesem göttlichen Vorbilde der Familie als Dreiheit scheint mir nun auch noch das Vorrecht der Erstgeburt hervorgegangen zu sein, eine Erscheinung, der der Gedanke zugrunde liegen dürfte, daß überhaupt nur das erste männliche Kind als vollwertig, als echt anerkannt wird; nach göttlichem Vorbild soll eine Familie nur aus Vater, Mutter und Sohn bestehen, aus der heiligen Dreizahl also. So z. B. bestand in den sich folgenden Generationen der Familie des Odysseus immer nur ein Sohn (Od. 16, 117 ff.), und daß diese Monogenie ein Ausdruck des göttlichen Vorbildes ist, geht auch aus der Gewißheit hervor, daß wir in Odysseus ursprünglich einen Sonnengott zu erkennen haben (s. o. S. 126).

So tat sich schon frühe der Glaube, sozusagen der Anspruch hervor, daß die Könige Söhne des Sonnengottes seien und ihn selber in Person vergegenwärtigten, ein Gedanke, der sich sowohl über die Alte wie die Neue Welt mit gleicher Ueberzeugungskraft ausgebreitet hatte. König und Königin stellten dann mit dem Erstgeborenen, dem Kronprinzen, die göttliche Trias auf Erden dar. Später ergriff diese Vorstellung, dieser Anspruch, auch den Adel, und weiterhin verbreitete sie sich auch über das ganze Volk, bis dann endlich alle Menschen „Kinder Gottes", Gotterzeugte, wurden und so die menschlich väterliche Zeugung überhaupt durch die göttliche verdrängt und ersetzt wurde. Aber dieser allgemeinen Gotteskindschaft ging die des Erstgeborenen voraus, dieser war Sonnensohn, erzeugt vom Vater als der Personifikation des Sonnengottes, oder beim Volke erzeugt vom Sonnengotte selbst durch überirdische Befruchtung des noch jungfräulichen Weibes, bevor es mit dem künftigen Manne in geschlechtliche Beziehung getreten war. Diese Auffassung von der Gotteskindschaft variiert bei den verschiedenen Nationen, einzelne lassen sie nur für die königlichen Familien zu, während andere ihr eine viel weitere Ausdehnung gewähren, wie schon angedeutet. In jedem Fall war die Erstgeburt dadurch in ihrer Existenz gefährdet, daß der alte Sonnengott den Neugeborenen zum Opfer forderte, d. h., daß man den Sonnensohn dem Sonnenvater zum Fraße schlachtete, wobei man dachte, daß er sich dadurch, durch die körperliche Einverleibung, mit dem alten Sonnengott, aus dem er hervorgegangen war, aufs neue vereinige. Auf solche Weise wurde die Eifersucht des letzteren auf den Sohn, die Furcht vor dessen Emporkommen beschwichtigt. An diesem Opfer des Erstgeborenen, des Sonnenkindes, nahmen auch alle Anwesenden teil, indem sie durch das Verzehren des Fleisches und das Trinken des Blutes desselben, der ja selbst Sonnengott war, auch mit dem Geiste, mit den Kräften des letzteren erfüllt und nach dem Tode mit ihm vereinigt wurden. Das ist der Kern aller Sonnengottmysterien. So wurde das männliche Erstgeborene, das Opferkind, zum Erlöserkind. Später wurde dann in allen Kulturnationen das Kinder-

opfer durch ein Tieropfer abgelöst, und zwar durch ein junges Tier, bei den Juden durch ein einjähriges männliches Lamm, einen jungen Widder also; der Erstgeborene aber blieb leben, galt aber gewissermaßen auch seinen Rechten nach als der einzig Erzeugte, als der υἱὸς μονογενής, neben dem die anderen außer Betracht fielen, und eben dieses Vorrecht der Primogenitur sehe ich aus dem göttlichen Vorbild erwachsen, wie die Geschwisterehe und die Monogamie.

Wurde der Erstgeborene des Königs nicht nach ältester Vorschrift dem Gotte zum Opfer gebracht, so konnte dies nachgeholt werden, wenn König und Volk von einem schweren Unglück befallen wurden, z. B. in kriegerische Bedrängnis gerieten; dann wurde der Sohn des Königs noch nachträglich dem Gott geopfert, wie z. B. der König Mesa von Moab im 9. Jahrhundert, vom israelitischen Heere bedrängt, seinen Erstgeborenen, „der König werden sollte an seiner Statt", als „Brandopfer" im Angesicht des Feindes „auf der Mauer" dem Gotte darbrachte. Die Folge davon war „ein großer Zorn über Israel", sodaß das israelitische Heer Kehrt machte und heimzog (2 Kö. 3, 27; dazu 42, 200 f.).

Wir gelangen auf diesem Wege noch zu einem weiteren Gesichtspunkte: Wo es an einem irdischen Vater fehlte, wo dieser durch den Sonnengott ersetzt war, da mußte auch das Vaterrecht fehlen, und es mußte an seine Stelle das Mutterrecht treten. So, um nur das bekannteste Beispiel anzuführen: Joseph konnte auf den Gottessohn kein Anrecht haben, es mußte hier Mutterrecht eintreten. Im besonderen aber war der König gotterzeugt und mithin Geist und Repräsentant des Gottes, wie es besonders unmißverständlich in Psalm 2, 7 sich ausgesprochen findet.

Wir gelangen so zu einer neuen, hier nicht zu umgehenden Betrachtung. Dem Heliotheismus liegt das Vaterrecht zu Grunde, der Sonnengott ist der Schöpfer, der Erzeuger des All, der eigentliche παγγενέτωρ, er kann ursprünglich sogar durch Autogenese, also ohne weibliche Beihilfe, einen Nachkommen hervorbringen, wie wir gesehen haben, und so bestand auch bei den Völkern in überwiegendem Maße Vaterrecht; aber daneben macht sich ein Hineindrängen des Vorrechtes der Mutter fühlbar, das Mutterrecht gewinnt bei einigen Völkerschaften die Oberhand über das Vaterrecht.

Es handelt sich dabei um einen vielumstrittenen Begriff, der von J. J. Bachofen (2) zuerst in die Wissenschaft eingeführt worden ist. Das grundlegende Werk dieses Forschers stellt starke Anforderungen an die Ausdauer des Lesers, da der Text in langem Strome ohne Ausruhepunkte für das Auge sich dahinwälzt und vielfach dunkle, an das Mystische streifende Vorstellungen in zahllosen Varianten den Stoff umkleiden. Wir machen uns von der Grundidee am besten dadurch ein Bild, daß ich Bachofen in nach logischem Zusammenhang geordneten Zitaten selber sprechen lasse.

„Das Mutterrecht gehört einer früheren Kulturperiode als das Paternitätsystem, seine volle und ungeschmälerte Blüte geht mit der siegreichen Ausbildung des letzteren dem Verfall entgegen" (Vorrede, VI, 1).

„Das römische Paternitätsystem weist durch die Strenge, mit welcher es auftritt, auf ein früheres, das bekämpft und zurückgedrängt werden soll, hin" (VIII, 2).

„Die gynaikokratische Gedankenwelt stellt sich dar als der Ausfluß der mütterlich-tellurischen, nicht der väterlich-uranischen Betrachtungsweise des Weltalls" (X, 1).

„Wie auf die Periode des Mutterrechtes die Herrschaft der Paternität folgt, so geht jener eine Zeit des regellosen Hetärismus voran“ (XVIII, 2).

„Die Gynaikokratie hat sich überall in bewußtem und fortgesetztem Widerstande der Frau gegen den sie erniedrigenden Hetärismus hervorgebildet“ (XIX, 1).

„Wo immer die Gynaikokratie uns begegnet, verbindet sich mit ihr das Mysterium der chthonischen Religion, mag diese an Demeters Namen sich anknüpfen oder dem Muttertum in einer anderen gleichgeltenden Gottheit Verkörperung leihen“ (XV, 1).

„Das Weib wird der Erde gleichgestellt“ (2, 2).

„Die Weiber sind die Erde selbst, deren Muttertum auf sie übergeht“ (30, 2).

„Das Weib vertritt die Stelle der Urmutter Erde“ (188, 1).

„Dem stofflichen Prinzip der Mütterlichkeit bleibt der Sieg über die unstoffliche, erweckende Kraft des Mannes. Die weibliche Kteis herrscht über den männlichen Phallus“ (2, 2).

„Die kultische Verehrung der Kteis ist in den mütterlichen Mysterien ausdrücklich bezeugt“ (367, 2; 377, 1; 204, 2).

„Die Menschheit schritt vom Mutterrecht zum Vaterrecht vor. Mit dem stofflichen, unvollkommenen Recht beginnt die Entwicklung, mit dem geistigen, vollkommenen schließt sie ab“ (156, 1).

„Helios bringt der Menschheit ein milderes, höheres Recht des geistigen Vatertums, das von Zeus ausgeht, wie das alte Mutterrecht von der stofflichen Erde“ (146, 1).

„Aus dem römischen Staate verdrängt, unternahm der Mutterkult in Verbindung mit der Religion einen neuen Siegeszug“ (411, 2).

„Die Gynaikokratie ging aus der Religion in das bürgerliche Leben über“ (37, 1).

Der Gedankengang Bachofens ist demnach in kürzesten Umrissen der folgende: Am Anfang aller Kultur herrschte in der Menschheit im Verhältnis der Geschlechter zu einander reiner Kommunismus, ein Zustand, den Bachofen nicht gerade glücklich mit Hetärismus, Neuere mit Promiscuität bezeichnen; jeder Mann hatte gleiches Recht auf jedes Weib. Daraus ging durch eine gewisse Reaktion des Weibes gegen das ihr auferlegte sexuelle Dienstverhältnis das Mutterrecht oder die Gynaikokratie hervor, das Maternat, wie es wohl am besten zu bezeichnen ist. Darauf folgte als höchste und letzte Stufe das Vaterrecht oder Paternat. Diese drei Kulturstufen durchläuft jedes Volk, sie bilden gewissermaßen drei Kulturschichten bei der gesamten Menschheit. Den tatsächlichen Bestand dieser Stufen bei verschiedenen Völkern des Altertums weiß Bachofen durch äußerst ausgedehnte literarische Forschungen zu belegen. Die erste Stufe findet er auch noch jetzt bei Völkern von niederer Kultur nachweisbar.

Wenden wir uns zunächst dem Ausgangspunkte Bachofens zu, nämlich zu der Postulierung eines reinen sexuellen Kommunismus als Basis des gesamten Kulturgebäudes, soweit es sich um das Verhältnis der Geschlechter zu einander handelt, so müssen wir uns vorerst darüber verständigen, was unter diesem Bachofen'schen „Hetärismus“ überhaupt zu verstehen sei. Wir halten uns dafür am besten an die Definition Platons (Staat, 5, 7—9), wonach in seinem Idealstaate sämtliche Frauen sämtlichen Männern gemeinsam sein sollten und keine Frau mit irgend einem Manne dauernd zusammenleben dürfe, daß ferner auch die Kinder gemeinsam sein sollen und daß man es so auf staatliche Verordnung erreicht, daß keines der Eltern ihr Kind, kein Kind seine Eltern kenne.

Bachofen glaubte nun, daß noch heutzutage bei Naturvölkern ein solcher oder doch ihm nahekommender sexueller Kommunismus zu finden sei (XVIII, 2). Aber diese Voraussetzung hat sich nicht bestätigt. Gerade bei so einfachen Naturmenschen, wie den Wedda von Ceylon, fanden wir keine Spur von völlig ungeregeltem sexuellen Kommunismus, ja im Gegenteil, wir fanden im Einklang mit früheren Beobachtern die Monogamie als Regel des sexuellen Verkehrs (114, 457 ff.). Gegen das Bestehen eines reinen sexuellen Kommunismus bei Naturvölkern hat sich besonders auch Westermarck (155) auf Grund ausgebreiteter literarischer Forschungen in neueren Reisewerken aufs entschiedenste ausgesprochen. Was Bachofen ganz außer Acht gelassen hat, das ist die psychologische Tatsache der sexuellen Eifersucht, die gerade bei den Weddas sehr stark entwickelt ist und die auch schon bei höher organisierten Tieren den Bestand eines reinen sexuellen Kommunismus verunmöglicht. Die Heranziehung sogenannter tierischer Zustände in dieser Beziehung gründet sich ausschließlich auf die Beobachtung von Haustieren, die künstlicher Züchtung unterworfen werden, nicht aber auf freilebende Tiere, bei denen die sexuelle Eifersucht in den reinen Kommunismus störend eingreift, gewissermaßen auf die kommunistische Gemeinschaft differenzierend wirkt. Auf diese Tatsache gründet sich ja auch die Lehre Darwins von der sexuellen Selection (siehe dazu 114, 473 ff.). Auf den Instinkt der Liebe und des Eigentums hat schon Aristoteles (Staat, 2, 1) bei seiner Kritik des Platonischen Kommunismus hingewiesen.

Da ich hier von der sexuellen Physiologie und der damit verknüpften Psychologie, nämlich der sexuellen Eifersucht, spreche, die mit dem Eigentumstriebe enge verwandt ist, so möchte ich noch auf den folgenden Umstand hinweisen.

Die sexuelle Eifersucht ist in gleicher Weise wie der Eigentumsinstinkt in der Jugend, bevor die volle Körperreife erlangt ist, noch verhältnismäßig schwach entwickelt, obschon der Begattungstrieb als solcher, die Funktion der Geschlechtsdrüsen, schon frühzeitig vorhanden ist. Diese physiologische Eigenschaft der Jugend führt bei vielen, wenn nicht den meisten Völkern, sowohl von niedriger als hoher Kultur, zu kommunistischen Zuständen in sexueller Beziehung. Erwacht dann durch Eifersucht der Besitztrieb, die sexuelle Liebe, so raubt sich der von solchem ihm neuen Triebe Befallene ein Weib aus dem Gemeinbesitze und verteidigt sie als seinen Besitz gegen den Mitgebrauch der andern. Darin erkenne ich den Ursprung der Raubehe. In dem sexuellen Kommunismus der Jugend, der sich natürlich nur auf die noch nicht verehelichten Weiber beziehen kann und somit doch nur ein partieller ist, sehe ich aber nicht etwa einen palingenetischen Zustand, d. h. die Wiedererscheinung eines Zustandes, welcher einst die gesamte Menschheit beherrscht hätte, sondern lediglich eine allgemeine physiologische Erscheinung im ausgeführten Sinne, und zwar nicht nur beim Menschen, sondern auch bei höheren Tieren erkennbar. Auch bei diesen führen erst die reifen, wohlbewehrten Männchen ihre Eifersuchtskämpfe auf, während die jungen Tiere je nach sich bietender Gelegenheit die Begattung vollziehen, ohne noch den Eifersuchts- oder Besitzinstinkt erkennen zu lassen.

Höhere Kultur in ihrer Verbindung mit Ueppigkeit des Lebens, reichlicher Ernährung, naher Berührung der Geschlechter, Müssiggang infolge von Reichtum konnte aber vielfach an sexuellen Kommunismus sich annähernde Zustände herbeiführen; aber es ist dies eine sekundäre Erscheinung in der Kulturstufenleiter des Menschen, es ist ein aus gegenseitiger Konnivenz entstandener Sybaritismus. Aber auch in

solchen Fällen läßt sich das offizielle Bestehen ehelicher Bindung, ja selbst der Monogamie, nachweisen als primärer Unterlage des sekundär enstandenen ungehemmten sexuellen Genußlebens, so wenn Herodot (1, 216) von den Massagesen berichtet: „Jeder heiratet eine Frau, sie gebrauchen sie aber gemeinsam" (dazu 2, 10, 2). Die Monogamie aber habe ich auf den Heliotheismus zurückgeführt, und gerade von den Massagesen berichtet Herodot des weiteren: „Von den Göttern verehren sie allein die Sonne." Auch bei ihnen galt offenbar die monogame Ehe als die allein richtige, durch die Religion gebotene und offiziell anerkannte.

Ich trete mithin Westermarck bei, wenn er zum Schlusse kommt (155, 130; 460): „Es ist selbstverständlich nicht unmöglich, daß bei manchen Völkern der geschlechtliche Verkehr ein fast schrankenloser gewesen sein mag. Aber es liegt nicht einmal der Schatten eines stichhaltigen Beweises für die Annahme vor, daß die Promiscuität in der sozialen Geschichte des Menschengeschlechtes je eine allgemeine Stufe bildete. Die Monogamie bildet die weitaus allgemeinste Form der menschlichen Ehe. Das gilt auch von allen alten Völkern, von denen wir unmittelbar Kenntnis besitzen. Die Monogamie ist die allgemein als gesetzlich und gestattet anerkannte Eheform. Die große Mehrzahl der Völker huldigt in der Regel der Monogamie, und die übrigen Eheformen sind gewöhnlich in monogamer Richtung gemildert."

In der Monogamie der Wedda und der ihnen kulturell gleichwertigen Stämme erkenne ich aber das ihnen von außen her, von höheren Kulturvölkern in alter Zeit aufgeprägte Siegel der Sonnenreligion, ihnen selbst nicht mehr als solches bewußt, aber als überliefertes Gebot strenge festgehalten, und wo bei höheren Kulturvölkern die Monogamie nur noch der Form nach Bestand hat, ist sie doch überall auf dieselbe Quelle, nämlich den Heliotheismus, zurückzuführen.

Früher (114, 462) glaubten wir, die Monogamie der Wedda durch den Umstand erklären zu können, daß bei ihnen die Anzahl der Frauen geringer sei, als die der Männer, ein Umstand, der natürlich für das Bestehen der Monogamie sehr förderlich sein muß; aber es scheint bei ihnen diese Eheform anerkanntes Gesetz zu sein, und darum glaube ich jetzt darin eine alte Einwirkung des bei höheren Völkern emporgekommenen Sonnenkultes erkennen zu sollen.

Da ich hier gerade von den Wedda spreche, so erkenne ich eine weitere ihren Sitten aufgeprägte Spur der Sonnenreligion in der bei ihnen nachweisbaren Geschwisterehe, die wenigstens vor Alters bei ihnen als die eigentlich rechtmäßige galt. Auch gegenüber den von Seligmann (127, 66) erhobenen Einwänden, die nicht auf streng sachlicher Kritik beruhen, muß ich auf der von uns gegebenen Darstellung beharren (114, 465 ff.); denn die Geschwisterehe der Weddas reiht sich zwanglos an dieselbe Sitte bei anderen Völkern an, wurde aber später auch bei ihnen, wie bei den Singhalesen, in die Vetter-Basenehe als die eigentlich rechtmäßige herabgemildert.

Es wäre nun aber irrig zu glauben, daß die Weddas eben, weil sie die Monogamie und die Geschwisterehe, welche Gebräuche im Heliotheismus wurzeln, als das korrekteste Verhältnis der Geschlechter zu einander auffassen, die Sonne als höchsten Gott verehrten; es leben vielmehr die beiden erwähnten Sitten, die sie in alter Zeit von den Singhalesen übernommen haben, bei ihnen zähe weiter, ohne daß sie über ihren Ursprung auch nur das geringste wüßten, ja, ohne daß sie sich überhaupt darüber Gedanken machten.

Für diese Frage der Uebertragung religiöser Vorstellungen von Seiten eines in Kultur höher stehenden Volkes auf ein anderes von

niedrigerer Kulturstufe bekommen wir gerade durch die Geschichte von der Besiedelung Ceylons durch die Singhalesen, die etwa im 6. Jahrhundert a. C. erfolgt sein dürfte, eine bedeutsame Einsicht. Bei diesen letzteren war namentlich in der königlichen Familie die Geschwisterehe ebenso sehr als die rechtmäßige anerkannt, wie etwa bei den Ptolemäern und den Inka. Der sagenhafte erste Eroberer Wijaya war aus einer Schwesterehe in Indien hervorgegangen, indem sein Vater Singha Bahu Comara nach Valentijn (143, 64) seine Schwester Singha Valli Comari zur Gattin hatte. „Davon schreibt es sich her, daß seitdem die Könige von Ceylon stets mit ihren Schwestern verheiratet sind.“ Es ist von Bedeutung, daß jener mythische Singha der Sohn eines Löwen war; denn damit wird er zum Sohn des Sonnengottes, wie ich nun nicht näher auszuführen brauche. Die Geschwisterehe wurde aber dann zweifellos auch beim singhalesischen Volke, in Nachahmung der königlichen Sitte, zur rechtmäßigen, und sie übertrug sich dann auch auf die Weddas, auf die das höhere Kulturvolk der indischen Eindringlinge und der Glanz der königlichen Familie einen tiefen Eindruck machen mußte, und auf diese Weise färbte der Heliotheismus, dessen Vertreter die singhalesischen Einwanderer, bevor sie den Buddhismus annahmen, gewesen sind, auf die Sitten der Weddas ab, ohne doch, daß diese die geringste Vorstellung davon hatten, aus welcher religiösen Vorstellung heraus die Inzestehen ihre Rechtfertigung, ja ihre gesetzliche Anerkennung fanden; denn obschon ich auch die Monogamie als eine weitere solche Abfärbung erkannte, so stehe ich trotz späterer Einwände (127) noch immer auf dem Boden, daß, wie schon Rud. Virchow (145, 13) es zusammenfassend ausgesprochen hat, „ihre Religion nahezu auf der Grenze des Nihilismus steht“. Weiter kann ich auf die sehr wichtige Frage von der Religion der über die Erde zerstreuten Kleinstämme, worüber wir erst durch eindringende vergleichende Forschung eine endgültig befriedigende Einsicht gewinnen werden, hier nicht eintreten.

Daß das Maternat im Altertum eine weite Verbreitung gehabt hat, und daß es noch heutzutage allenthalben, in der Alten und Neuen Welt, in Spuren sich nachweisen läßt, steht fest, und diesen Nachweis zuerst erbracht zu haben, ist das unbestreitbare Verdienst von Bachofen; aber seine Anschauung, daß das Maternat älter sei als das Paternat, daß „auf die Göttlichkeit der Mutter die des Vaters folgte“ (l. c. XXVII., 2), muß ich ablehnen, indem ich mich auf die oben gegebenen Ausführungen beziehe (s. o. S. 107), wonach der Kult der weiblichen Gottheiten jünger ist, als der der männlichen. Das Maternat konnte erst dann entstehen und als Lehre sich ausbreiten, nachdem die ursprüngliche heliotheistische Religion zu einer kosmologischen fortgeschritten war, bei der die weibliche Sonnengottheit, die an und für sich schon gegenüber der männlichen sekundären Charakter hat, zur chthonischen und auf diesem Wege einerseits zur Demeter-Erdgöttin, andererseits zur Artemis-Mondgöttin geworden war. Isis gewann so als Geist der Erde, als Allmutter, den Vorrang vor Osiris, dem Sonnengotte, und ihr göttliches Vorbild führte zur theologischen Lehre des Mutterrechtes, der Gynaikokratie, des Maternates (Diod. 1, 27), und wie alle Religionen sich jeweilen global, d. h. über alle Völker ausgebreitet haben, um bei ihnen mehr oder weniger Einfluß zu gewinnen, so auch die des Allmuttertums der Erde, wobei zugleich an Stelle des ursprünglichen heliotheistischen Phallismus der Kteismus trat, ohne freilich allenthalben über den ersteren die Oberhand zu gewinnen; denn das Maternat konnte nur bei wenigen Völkern zum eigentlichen Siege über das Paternat gelangen, es machte sich vielfach nur spurenweise geltend, erhielt sich aber in solchen Spuren

da und dort noch bis zur Gegenwart, und zwar neben dem Paternat, das nie völlig verdrängt wurde und das jeweilen wieder an die erste Stelle rückte, die es mit dem Emporkommen der heliotheistischen Religion bei allen Völkern eingenommen hatte. Kurz ausgedrückt: Die geotheistische Religion, die sich in die heliotheistische sekundär eingedrängt hatte, mußte der letzteren wiederum das Feld räumen, das Paternat gewann von neuem den Sieg über das Maternat.

Daß dieser Kampf der beiden sozialen Anschauungen sich in der Orestie des Aischylos wiederspiegelt, hat Bachofen einwandfrei dargetan (2, 45 ff.); aber es handelt sich hier um den Kampf und den Endsieg des ursprünglichen Vaterrechtes gegen das Mutterrecht als jüngeren Eindringling und nicht umgekehrt, wie es der Auffassung von Bachofen entspricht *).

Ich füge hier an, daß den Römern die Herrschaft eines Weibes über ein Volk, die Gynaikokratie also, geradezu verächtlich erschien; denn es sagt Tacitus von den Sitonen, die eine Frau beherrschte (Germ. 45): „So tief sind sie nicht nur unter die Freien, sondern sogar unter die Sklaven herabgesunken." —

Sehr selten ist endlich der Versuch, aus der Trias die Tetras genealogisch zu entwickeln, ich kenne nur einen einzigen einwandfreien Fall: Horus hatte vier Söhne von seiner eigenen Mutter (32, 43), und damit betreten wir das Inzestgebiet der Sohn-Mutterehe. So wird berichtet, daß der ägyptische alte Sonnengott Min sich mit seiner Mutter begatte (l. c. 17); „Osiris gilt auch als der Sohn der Isis" (2, 129, 2); „Hermes heißt bisweilen der Geliebte der Aphrodite, in älterer Zeit aber scheint er öfter als ihr Sohn gegolten zu haben, wie der ihm wesensgleiche Himeros" (48, 1331). Eine phrygische Sage berichtet von einem Liebesverhältnis des Attis mit seiner Mutter Kybele (112, Art. Attis), und hieher gehört auch die Ehe des mythischen Oidipus mit seiner Mutter Jokaste; denn auch diese Gestalt hat völlig den Charakter des Sonnen-Blitzgottes: er ist an den Füßen verstümmelt, wird geblendet, tötet seinen Vater, und nicht anders der thrakische König Lykurgos: „er haut sich selbst in die Beine und will seine eigene Mutter schänden, auch wird er geblendet und auf alle mögliche Weise mißhandelt" (97, a, 2, 343, A. 4); von Wichtigkeit ist dabei, daß er zuletzt von Dionysos gekreuzigt wird (Diod. 3, 65): der Sonnensohn wird ans Kreuz, das Symbol des Sonnengottes, geschlagen. Die Blendung ist natürlich derselbe Mythos wie bei Simson, Polyphem, Bellerophon: sie bezeichnet die Sonne im Wintersolstitium.

Wenn wir nun aber von einer Sohn-Mutterehe lesen, die also bereits das Bestehen einer Trias voraussetzt, so kann dies nur einen Versuch darstellen, die Entstehung der vierten Person und damit die Tetras auf genealogische Weise zu erklären.

Vielleicht dürfen wir übrigens auch in der Erzeugung des Orion die Hervorbringung der Tetras aus der Trias auf homosexuellem Wege erkennen. Es scheinen bei seiner Entstehung zwei Auffassungen nebeneinander Bestand zu haben: die der heterosexuellen Erzeugung durch Heranziehung der Erde als des weiblichen Prinzipes und die der direkten Entstehung aus dem Zeugungstoffe der homosexuellen Trias. Außerdem verweise ich auf das oben (Seite 99 f.) darüber Gesagte.

---

*) Die obigen Ausführungen gelten für die religionsgeschichtliche Periode seit dem Emporkommen des Heliotheismus in der jüngeren Steinzeit. Die Frage, ob das Maternat in irgend einer Form während der älteren Steinzeit existiert haben könnte, möchte ich weder verneinen noch bejahen; ich bemerke nur, daß die zahlreichen Funde von weiblichen Rundfiguren im Stile der Venus von Brassempouy nachdenklich stimmen.

Hier ist auch an die Autogenese einer Tetras aus dem indischen Manus zu erinnern (s. o. Seite 136).

Wie wir endlich gesehen haben, daß die Geschwisterehe des Sonnengottes bei weit voneinander entfernten Völkern dazu geführt hat, eine ebensolche Eheform für die eigentlich rechtmäßige zu halten, so ist uns auch die Kunde von einem Kulturvolke überliefert, das von Inzestehen außer der Geschwisterehe auch die Vater-Tochterehe, sowie die Sohn-Mutterehe als rechtmäßig zuließ, nämlich die Perser; bei ihnen, und zwar auch bei den persischen Emigranten, war es gesetzlich, die Schwester, Tochter und Mutter zu heiraten (Tertullian nach Ktesias, Apol., c. 9; ad nat. c. 16; 2, 113, 147, 348). Bei diesem Volke hatte also das göttliche Vorbild alle Hemmungen hinweggeschwemmt, welche in dem uralten Vorurteile gegen die Ehe in den drei nächsten Graden der Blutsverwandtschaft begründet waren.

Zum Schlusse füge ich noch bei, daß auch noch jetzt lebende Volksstämme bekannt sind, bei denen Vater-Tochter- und Sohn-Mutterehe gestattet ist (94, 1, 692 ff.), und auch bei den Weddas auf Ceylon war früher die Vater-Tochterehe neben der Geschwisterehe zulässig, wie uns die Weddas des Nilgaladistriktes selbst berichtet haben und wie es auch nach Hartshorne früher tatsächlich der Fall gewesen ist (114, 466 f.). Auch an diesen fetzenartig zerstreuten Inzestverhältnissen erkenne ich Spuren des alten Heliotheismus, der jedoch den betreffenden Völkerstämmen als solcher nie zum Bewußtsein gekommen ist.

IV.

DIE MULTIPLIZITÄT IN DER ÄGYPTISCHEN, BABYLONISCHEN, INDISCHEN, AMERIKANISCHEN UND GERMANISCH-KELTISCHEN MYTHOLOGIE.

1. Ägypten.

Die folgenden kurzen Bemerkungen beziehen sich auf die ägyptische Religion nur insoweit, als dieselbe nicht schon zur vergleichenden Betrachtung herangezogen worden ist, und hier ist nun vor allem festzustellen, daß die Erwartung, es werde sich bei diesem ältesten Kulturvolke auch die Multiplizität der Gottheit in ihrer lückenlosen Reihe sowohl dem Begriffe nach als besonders auch in Bildwerken erkennen lassen, sich nicht erfüllt. Wohl fehlt es nicht an Triaden, wofür nur auf die allbekannte: Osiris, Isis und Horus verwiesen zu werden braucht, auch die Monas liegt als Sonnengott Re der ägyptischen Religion eigentlich zu Grunde, aber in Darstellungen tritt uns eine Dyas, Trias oder Tetras nur sehr selten entgegen. Die Loslösung der Einzelgestalten aus ursprünglicher Verschmelzung, wie wir sie auch schon besonders deutlich bei der Hekate haben sich vollziehen sehen, ist in Aegypten zweifellos schon verhältnismäßig frühzeitig eingetreten, wir stehen schon im Beginn des dritten Jahrtausends in Aegypten vor einer gealterten Religion. Ich zitiere zum Beweis die folgenden Aussprüche: „Soweit unsere Kenntnis des alten Aegyptens reicht, ist die Forschung bei der Frage nach den Ursprüngen der Religion, der Verfassung, der Schrift, der Herkunft des Volkes zu keinem Abschlusse gelangt. Im Gegenteil, je mehr Material erschlossen, je gründlicher es durchgearbeitet wird, umso unklarer werden die Ursprünge, eine Theorie nach der anderen erweist sich als verfehlt, ohne daß eine beweisbare Wahrheit sich an ihre Stelle setzen ließe“ (157, 3). „Schon in der vierten Dynastie ist die ägyptische Religion etwas fertiges, die Entwicklung vom naiven zum reflektierenden Standpunkt ist in vollem Gange. Die Theologie ist bereits an der Arbeit, die wichtigeren Lokalgötter sind nicht nur Lokalgötter, sie sind zum Teil bereits genealogisch und kosmogonisch geordnet, der Identifikationsprozeß, der im Pantheismus kulminierte, war in Angriff genommen“ (68, 1, 240). „In die Jugend der ägyptischen Religion führt kein Weg“ (32, 30).

Wir finden die Multiplizität der ursprünglichen Gotteseinheit zwar in Spuren vor, aber schon frühe tritt die Neigung auf, zur alten Monas des Sonnengottes zurückzukehren, wie er sich in Re personifizierte; schon frühe trat der Gesamtbegriff des Pantheus als Monas für alle ägyptischen Götter auf, in die das ägyptische Pantheon sich gespalten hatte; denn „die Aegypter versichern uns immer wieder, daß die und

jene Götter trotz der Verschiedenheit ihrer Bilder und Namen im Grund dasselbe heilige Wesen bedeuten" (32, 2). Bei dieser Rückkehr zur ursprünglichen Monas des Sonnengottes war es gleichgültig, ob die Sonne unmittelbar als solche und als Alleinherrscher verehrt wurde, wie auf Befehl Amenophis IV. hin, oder aber in Gestalt eines von ihr abgelösten, anthropomorph gedachten Gottes wie des Re, Amon u. a. m., von denen der letztgenannte ja auch in alt-ägyptischen Psalmen als göttliche Monas, als Schöpfer des All verherrlicht wurde (31, 522). Dennoch bleiben, wie schon bemerkt, Spuren von ursprünglich auch in Aegypten vorhandener Multiplizität nachweisbar. Zunächst hat der Gott als Monas, entsprechend wie wir es auch sonst als allgemein verbreitete Vorstellung gefunden haben, einen Geist, der als persönliches Wesen auftritt und geflügelt ist, es ist Horus, der als Falke mit leuchtenden Augen erscheint (32, 10), also diesseitig als Geist des Sonnengottes sich manifestieren kann. Dieser Geist Horus des Sonnengottes Re gilt zugleich als sein Sohn (68, 1, 201). Wird der Geist als weiblich gedacht, so erscheint er als Hathor, die auch das Auge des Sonnengottes darstellen kann und als solches Feuer speit (32, 15). Es offenbart sich so wiederum der Geist des Sonnengottes als Blitz, und so gelangen wir zu einer, allerdings schon abgeleiteten Form der Dyas, abgeleitet, insofern sie hier als Körper und Geist sich darstellt und nicht als Doppelantlitz ein und derselben Gottheit. Auch sind die beiden Manifestationen Körper und Geist schon der Monas eigen. Die ursprüngliche Dyas des Sonnengottes, die zweigesichtige, erkenne ich aber im Haremachuti, dem Horus der beiden Horizonte (68, 1, 201); darin liegt der Janusbegriff in reiner Form; desgleichen in der Stelle im Liede des Harfenspielers: „Solange Re sich am Morgen zeigt und Atum am Westberge untergeht" (32, 156). Eine echte Dyas erkenne ich auch im Zwillingswesen Amon-Re, aber doch nur soweit, als eine solche Verschmelzung zweier ursprünglicher Lokalmonaden Amon und Re durch die alte Vorstellung der Dyas ermöglicht wurde, und dasselbe gilt von Chnum-Re und Sobk-Re (32, 71).

Ich weise hier von neuem darauf hin, daß die gesamte religiöse Menagerie der Aegypter vom Stier abwärts bis zum Pillenkäfer nichts anderes vorstellt, als die Inkarnation des Geistes des Sonnengottes und Weltschöpfers, des Großen oder Heiligen Geistes, und daß insbesondere alle diese Gestalten den auf Erden weilenden Geist der Monas des Sonnengottes und damit den Blitzgott als Inkarnation repräsentieren. Weiter ergreife ich diese Gelegenheit, um daran zu erinnern, daß der Scarabaeus bei hoch- und niederkultivierten Völkern seine Parallelen hat, so in der dem Apollon geheiligten Heuschrecke und Cicade (97, b, 292) oder der heiligen Heuschrecke der Buschmänner Kagn. Auch wurde der Jaotl der Azteken in eine Heuschrecke verwandelt wie Tithonos in eine Cicade, beides zweifellos ursprünglich Sonnengötter, deren Geist als Insekt sich inkarniert. Das geflügelte Insekt aber galt als ein Vogel.

Indessen, um jedem Mißverständnis zu begegnen, betone ich, daß die Tierverehrung als solche gewiß älter ist als der Heliotheismus, und daß dieser letztere nur in dem ausgeführten Sinne die schon vorhandene Tierverehrung an sich herangezogen, daß er sie sich angepaßt hat, indem der ursprünglich das geheiligte Tier bewohnende Dämon durch den Geist des Sonnengottes ersetzt wurde. So wurden die ursprünglich dämonischen Tiere zu Sonnentieren, und zwar geschah dies nur allmählich, fast zögernd, wofür ich die folgende Darlegung von A. Erman (32, 29) hier wiedergebe.

„Eigentlich steht die Ehre, von der Seele eines Gottes besessen zu sein und damit Teil zu haben an dessen Göttlichkeit, nur wenigen bestimmten Tieren zu, die in einzelnen Tempeln gehalten werden, so dem Widder zu Mendes, dem Stiere Apis zu Memphis, dem Stiere Mnevis zu Heliopolis u. a. m. Die Verehrung dieser wirklich heiligen Tiere ist offenbar eine uralte Volkssitte, und nicht ohne Wahrscheinlichkeit hat man vermutet, daß dies ein Ueberbleibsel einer primitiven Stufe der Religion sei. Die Leute von Heliopolis und Memphis hätten danach wirklich einmal einen Stier und die von Mendes und Elephantine einen Widder verehrt, und erst nachträglich hätte man diese volkstümlichen heiligen Wesen mit den Göttern verbunden, die man später in diesen Städten verehrte. Freilich, eine große Rolle spielen diese wirklich heiligen Tiere auch in der älteren Religion nicht; es gibt wohl ein uraltes Apisfest, es gibt im alten Reiche Priester des Apis und des ‚weißen Stieres', aber im ganzen treten die Tiere neben den Göttern sehr zurück, und ihre Verehrung ist mehr ein Anhängsel der Kultur. Später allerdings ändert sich dieses Verhältnis mehr und mehr und die Verehrung der heiligen Tiere steigt immer höher, bis dann im letzten Stadium der ägyptischen Religion ihre Heiligkeit sogar auf alle ihre Brüder außerhalb der Tempel übergeht, bis alle Katzen heilig sind und alle Kühe und alle Raubvögel und alle Giftschlangen."

Eine Analogie zu dem Gesagten sehe ich darin, daß nach Reinach für den russischen Bauern alle Tauben geheiligt sind (104, 13, A. 1), weil nach der christlichen Mythologie ursprünglich eine Taube gottbegeistet war, wörtlich: „aujourd'hui même, le paysan russe ne tue jamais une colombe, parce c'est l'oiseau du Saint-Esprit." Dieser Verallgemeinerung, hier wie in Aegypten, dürfte der Gedanke zu Grunde liegen, daß alle die heiligen Tiere Nachkommen eines heiligen Urerzeugers sind und daß sie dadurch den ihn beseelenden heiligen Geist ererbt haben, wie entsprechend auch ganze Völker sich bemühten, ihre Abstammung von einem gottbegeisteten Stammvater nachzuweisen, sodaß dann eine allgemeine Gotteskindschaft zustande kam. Ein anderer Weg, diese zu erwerben, war dann das rituelle Menschenopfer.

Zweiköpfige Doppelfiguren mit Menschen- und Falkengesicht erscheinen im Totenbuch (32, 175), von Erman als Zauberfiguren bezeichnet; vielleicht stellen sie den Sonnengott mit Horus als seinem Geist dar, hier als Dyas aufgefaßt. In der Mitte zwischen den beiden Dyasgestalten findet sich der geflügelte Sonnengott mit drei Köpfen, einem menschlichen und zwei schakalartigen tierischen, worin ich eine Trias erkenne.

Im Totenbuch kommt ferner die auf eine Löwendyas weisende Anrufung vor: „O Doppellöwin im Himmel" (32, 119); wir werden auch mit einer Löwentrias bekannt werden.

Triaden spielen in der ägyptischen Religion eine große Rolle, ihr bekanntestes Beispiel, die Familientrias Osiris, Isis und Horus, ist aber eine schon abgeleitete Form der ursprünglichen homosexuellen Trias, wie wir indessen solche z. B. in den Triaden Ptah-Sokar-Osiris, Amon-Re-Haremachuti vor uns haben.

In einem Königsgrab der 20. Dynastie sitzen drei Sonnengötter nebeneinander: Re-Harachte, falkenköpfig, Atum, menschenköpfig und Chepre mit einem Käfer auf dem menschlichen Kopf (112, Sonne, 1183). Diese Triaden sind vielleicht als sekundäre Vereinigung von ursprünglichen Lokalmonaden aufzufassen, es ist aber von Wichtigkeit, daß die Dreizahl dabei eine bestimmende Rolle spielt; und hiezu gehört auch die Neunheit der Götter von Heliopolis.

Von Bedeutung für verborgene Trias ist die Mitteilung von Plutarch (Isis Os. c. 36), daß bei der Feier eines phallistischen Festes zu Ehren des Osiris ein Bild mit einem dreifachen Zeugungsgliede herumgetragen wurde; es tritt hier an Stelle der sonstigen Trias des Kopfes die Trias des Phallos, und ich erkenne daraus eine Analogie zur symbolischen Darstellung der Trias durch Dreiäugigkeit.



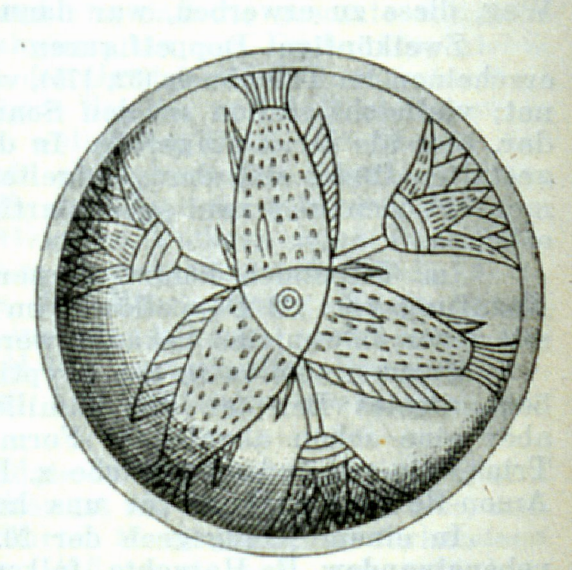
Figur 50: Aegyptisch-aethiopische Trias. Nach Erman.

Eine Gottheit aus dem Tempel von Naga stellt eine Trias mit drei Löwenköpfen und vier Armen vor (32, 222), vielleicht eine Trias der löwenköpfigen Sechmet, zu der außer der Monas von Memphis auch die oben erwähnte Dyas gehören dürfte, eine Parallele zur Trimerie der Hekate (Figur 50).

So taucht die uns barbarisch anmutende Darstellung der Multiplizität der Gottheit durch Vervielfältigung der Gesichter neben der offiziell anerkannten Freilösung der Teilgestalten gelegentlich immer wieder aus dem Schoße des Volksbewußtseins auf.

In dem Symbol des Sonnengottes von Edfu, einer Sonnenscheibe mit Schlangenpaar, erkenne ich eine Andeutung der Trias. Ich stütze mich dabei auch auf den folgenden Umstand (112, Sonne, 1206, aut. Roeder): Im Apophisbuch erzählt der Sonnengott, daß sein Auge sich von ihm entfernte, nachdem er Schu und Tefnet erschaffen hatte. „Es wurde wütend gegen mich, als es zurückkam und fand, daß ich ein anderes an seiner Stelle gemacht hatte." Da setzte der Gott es vorn an seine Stirn als seine Stirnschlange. „Diese Identifikation des Auges und der Uräusschlange geht durch alle Texte."

Ich erkenne hierin auch die aus anderen Mythologien bekannte Symbolisierung der Trias durch drei Augen, Re wird so in gewissem Sinne zum dreiäugigen Gott, und wir sehen hier einen Versuch, die Trias aus der Dyas durch einen besonderen und eigenartigen Mythos zu entwickeln.



Figur 51: Aegyptisches Triassymbol.

Auf einer ägyptischen Fayenceschale im Berliner Museum findet sich eine Trias aus drei Fischen dargestellt (Figur 51), die zusammen einen Kopf und ein Auge haben (31, 563), eine alte Analogie bildend zur christlichen Darstellung der

Dreieinigkeit durch ein von einem gleichseitigen Dreieck umschlossenes Auge, worüber unten. Auch die oben dargestellten christlichen Triassymbole sind als Analogien heranzuziehen (s. o. Seite 67).

Der Sonnengott erscheint hier als Fischtrias, worauf auch die Lotosblume hinweist, die ja ebenfalls in Aegypten und in Indien Symbol der Sonne und Wiege des Sonnengottes ist, so von Horus, wie von Buddha und anderen Sonnengöttern.



Figur 52: Der junge Sonnengott als Monas in der Lotosblume. Nach Erman.

„Nach Manetho wurden bis auf die Zeiten des Königs Amasis im Tempel zu Heliopolis täglich drei Menschen geopfert" (42, 116). Hier wird die Trias des Sonnengottes durch die Dreiheit des Menschenopfers symbolisiert. Merkwürdig ist dagegen, daß Herodot (2, 45) nicht an das Vorkommen von Menschenopfern in Aegypten glaubt; man hat sie ihm wohl abgeleugnet.

Auch Spuren der Tetras sind in Aegypten vorhanden. So erscheint die Tetras der Horussöhne, allerdings in vier freigelösten Gestalten, auf einer Lotosblüte, dem Symbol der Sonne (Figur 53), wie der junge Sonnengott auch als Monas aus einer Lotosblume hervorkommt (Figur 52; über die genealogische Entstehung der Horustetras s. o. Seite 149; über die Lotosblume als Sonnensymbol s. o. Seite 62 und 133). Da der letztere auf der Stirn die Uräusschlange trägt, so erscheint nach obiger Auffassung vielleicht verborgene Trias symbolisiert.

Auch ist von vier Urgöttern die Rede, „zu denen die weiblichen Begleiterinnen nachträglich hinzu erfunden zu sein scheinen", so daß es vier Paare werden (112, Sonne, 1195).

Man war ferner des Glaubens, daß „im Widder von Mendes sich nicht nur e i n Gott, der Osiris, zeigen soll, sondern deren gleich eine ganze Vierzahl: Re, Osiris, Keb und Schu" (32,104). Damit gewinnen wir aber neben der Trias des Osiris auch eine Tetras desselben.

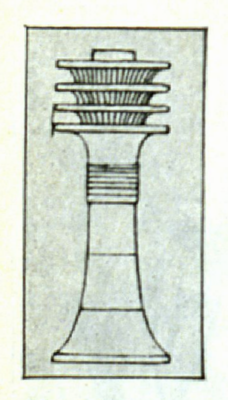
Figur 53: Der junge Sonnengott als Tetras in der Lotosblume. Nach Erman.

Hieher ist auch die folgende Stelle zu ziehen: „Das ‚Urgötterlied' nennt den Sonnengott den geheimnisvollen Bock mit Bocksköpfen, mit vier Gesichtern auf einem Nacken" (112, Sonne, 1202). Mit dem Bock wird wohl der Widder von Mendes gemeint sein.

Den bekannten Pfahl des Osiris (Figur 54), „dessen oberes Ende vierfach ausladet, eines der heiligsten Symbole der ägyptischen Relilion" (32, 22), halte ich für einen Phallos, dessen glandarer Teil die Tetras symbolisiert. Dabei erinnere ich an den oben erwähnten dreifachen Phallos des Osiris, womit wir eine Symbolisierung sowohl der Trias als der Tetras des Sonnengottes durch die Multiplizität des Zeugungsorganes erhalten würden.

Eine verborgene Tetras erkenne ich auch in den, ihrem Ursprung nach bisher vollständig unverstandenen, Kunstwerken des O b e l i s k e n und der P y r a m i d e. Den Obelisken halte ich für einen Phallosstein,

vierseitig als Tetras gestaltet, und, wie ich nicht bezweifle, in der Aufstellung nach den vier Himmelsrichtungen orientiert. Das würde sich an den Obelisken, die noch auf ihrer ursprünglichen Stelle stehen geblieben sind, leicht konstatieren lassen. Wie der Sonnengott in seiner ursprünglichen Darstellung durch einen phallistischen Stein repräsentiert wurde, und zwar auch in Aegypten (Min, Osiris), der also als sein von ihm beseeltes Symbol gedacht war, so galt auch der Obelisk als vom Geist des Gottes bewohnt, als „Sitz des Gottes“ (32, 55). Auch De Rougé (92, Egypte, 1, 1882, 622) hat schon die Obelisken als Symbol des ityphallischen Amon angesprochen, also doch wohl des Min.



Figur 54: Pfahl des Osiris. Nach Erman.

Eine Verbindung zwischen dem länglichen Phallossteine, der uns in roher, aber gewaltiger Form in den Menhirs entgegentritt, und dem orientiert zugehauenen Obelisken erkenne ich in solchen Säulen, die überhaupt die Gestalt von Phallen hatten; so berichtet Luklan (περὶ τῆς Συρικῆς θεοῦ, ed. Jacobitz, 16; 28), daß in den Propyläen des Tempels von Hierapolis in Syrien zwei gewaltige Steinpfeiler standen, welche die Gestalt von Riesenphallen hatten; schon der Dichter Wieland (Lukian, Uebers., 5, 321, A.) hatte sie als „eine Art Obelisken“ bezeichnet.

Zu diesen freistehenden, ihrer Bedeutung nach phallistischen Säulen rechne ich auch die Heraklessäulen, ferner die germanische Irminsul, endlich als ferne, aber umso interessantere Parallele die amerikanischen Sonnensäulen (79, 380; 464).

Ich erinnere hier auch an das oben über die Hermensäulen Gesagte, die auch ursprünglich rohe Phallossteine gewesen waren, später aber wie die Obelisken vierflächig zugehauen wurden.

Ueber die weite Verbreitung der Phallossäulen in Syrien und Palästina handelt Ghillany (42, 143; 167); „wahrscheinlich haben wir den Ursprung unserer heutigen Kirchtürme in diesen Säulen zu suchen, welche vor den Eingang der syrischen und ägyptischen Tempel gesetzt waren.“ Dies ist sehr plausibel, und es wäre dann der, ursprünglich ja wie an den italienischen Kirchen freistehende, Campanile das phallistische Symbol des Sonnengottes.

Der Obelisk endet mit einer kleinen Pyramide, offenbar der stilisiert wiedergegebenen glandaren Spitze des Phallossteines, und dies führt mich auf die Vermutung, daß auch die Pyramiden aus dieser Vorstellung ihre Gestalt genommen haben könnten, sie würden ihrer Form nach den glandaren Teil eines Phallossteines repräsentieren, und auch sie sind orientiert und also zweifellos riesige Symbole des Sonnengottes. Aber diese Deutung betrifft nur ihre Form; denn ursprünglich waren sie zweifellos Grabeshügel und in dieser Hinsicht von Obelisken durchaus verschieden. Sie waren vom verstorbenen und doch ewig weiterlebenden Könige bewohnt, damit aber auch Wohnungen des Sonnengottes, dessen Inkarnation der König gewesen war und als Mumie geblieben ist.

Im ganzen ist zu der ägyptischen Religion zu bemerken, daß wir, abgesehen von den an sich zwar sehr wertvollen, aber doch ganz exoterischen Schriften griechischer Gelehrter, vor einem Riesengrabe stehen, das uns nur Trümmer von Gegenständen, Fragmente von Inschriften und Fetzen von Schriftstücken an die Hand gibt, um daraus die Lehren der ägyptischen Theologen zu kläglichem Stückwerk zusammenleimen zu können, und so sind wir auch für die Frage der

Multiplizität der Gottheit in Aegypten auf zufällige spärliche Funde angewiesen, die uns, wenigstens bis jetzt, kaum den Schatten eines vollständigen Bildes der ägyptischen Religion übermitteln, und nicht anders, ja noch viel fragmentarischer sind unsere Kenntnisse von der babylonischen Religion.

2. *Babylonien.*

Wie in Aegypten, so läßt sich auch in Babylonien erkennen, daß ursprünglich jede kleinere Nation ihren lokalen Sonnengott verehrte, der meist in seiner Gestalt als Monas festgehalten wurde, obschon Spuren der Tetramerie allenthalben gelegentlich auftauchen. Bei der politischen Vereinigung dieser Kleinstaaten zum Großstaate Babylonien trat Verschmelzung dieser Lokalgottheiten zu synkretistischen Obergottheiten ein, die jedoch in ihrer Zusammenordnung wie in Aegypten wieder vorwiegend von der Dreizahl beherrscht werden, wodurch synkretistische Triaden zustandekommen. Diese letzteren aber fallen dann wieder mit der Dreieinigkeitsvorstellung des Sonnengottes zusammen. So finden wir in erster Linie die bekannte Trias Anu-Bel-Ea, männlich homosexuell, nach sekundärer kosmogonischer Lehre gedeutet als Himmel, Erde und Unterwelt, also ungefähr entsprechend der Trias Zeus-Poseidon-Hades. Dazu kam die genealogische Deutung: Bel wird zum Sohn des Anu, Ea zu dem des Bel (59, 1, 275). Dazu mußten sie Frauen bekommen: Anu erhielt die Antu, Bel die Belit, Ea die Damkina (164, 356; 360). Anu war schon sumerischer Gott und galt als Vater der Götter, seine Wohnung war im Himmel, worin sein Thron stand (164, 352). Wenn neben ihm der Kult einer Himmelskönigin oder Gottesmutter feststellbar ist (59, 1, 265), so bleibt es zweifelhaft, ob diese ihm als Gemahlin zugeteilt war oder ob es sich hier nicht eher um einen Einschlag von Mutterrecht handelt.

Die alte Trias Anu-Bel-Ea wurde später verdrängt durch den Lokalgott von Babylon, den Sonnengott Marduk, der an Stelle des Anu zum Weltschöpfer wird und für die alte Trias den Himmelspalast errichtet (59, 1, 275). Sodann bildet die Theologie an Stelle der hinschwindenden alten Trias eine neue, nämlich Ea, Marduk und Girru (59, 1, 309), letzterer der babylonische Hephaistos, der auch als Erstgeborener Anus gilt (164, 418), und Marduk wird mit Bel identifiziert (164, 296) und zugleich mit Ea; denn dieser ruft aus: „Marduks Name ist auch der meine“ (164, 296). Allerdings geschieht diese Verschmelzung auf dem Wege, daß er zunächst zum Sohn des Ea wird; denn eine Inschrift aus dem dritten Jahrtausend nennt ihn den Erstgeborenen Ea's, und dieser sagt: „mein Sohn, was ich weiß, weißt auch du“ (164, 372). Der junge Sonnengott Marduk wird auch noch umso eher mit dem alten Sonnengott Ea identifiziert, als Marduk sowohl Sohn der Sonne ist als des Ea (59, 294).

Marduk wurde aber auch mit Bel identifiziert und erhielt den Namen Bel Marduk; damit fällt er aber auch, außer mit Ea, mit Anu zusammen; denn Bel war wie Anu ursprünglich Weltschöpfer und Himmelsherr, und er hatte seine Wohnung in dem in den Himmel ragenden Weltberg (164, 355).

Weiterhin wurde die genealogische Trias Ea - Damkina - Marduk erfunden, entsprechend Osiris - Isis - Horus, um die Erzeugung und Geburt Marduks verständlich zu machen, und diese genealogische Trias verdrängte die alte homosexuelle. Es trat später an ihre Stelle Marduk, Istar und Nebo als ihr Sohn, der wiederum mit Marduk identifiziert wurde, worauf diese beiden zu einer Dyas verschmelzen, welche

die Sonne darstellte, Marduk die Morgen- oder auch Frühjahrs-, Nebo die Abend- oder auch Herbstsonne. Marduk und Nebo verschmelzen auch zum Tammuz, der dem Adonis entspricht und wie dieser Beziehung zum Eber hat (164, 397 f.). Eine Dyas bildet auch Marduk-Adapa, Söhne des Ea, schon von den Babyloniern miteinander identifiziert (164, 372). Eine Dyas bilden ferner Ninib-Mash, die Ost- und Westsonne (164, 408), und Ninib-Nergal, die Sonne im Sommer- und Wintersolstitium (59, 272).

Ein Dioskurenmythos kommt im Epos Gilgamesh vor (164, 580).

Der Trias Anu-Bel-Ea ferner ging eine heterosexuelle Dyas voraus: Ansar-Kisar, als das obere und untere All gedeutet; dieser eine weitere Dyas: Lahmu-Lahamu. „Wie die mit der babylonischen Theogonie sich nahe berührende und im Grunde wohl aus derselben Quelle stammende griechische (hesiodische) Theogonie im allgemeinen, so ist besonders die Form beachtenswert, wonach Kronos, Titan und Japetos als die drei Söhne von Uranos und Gaea erscheinen, genau entsprechend der babylonischen Trias Anu-Bel-Ea als Söhnen des Paares Ansar-Kisar" (164, 351).

Die Sonne selbst, shamash, in Babylonien männlichen, in Südarabien weiblichen Geschlechts, wird häufig mit dem Gewittergott Ramân verbunden, der auch als Blitz, birku, erscheint und brüllt (164, 446). Auch dieser ist Himmelsherr, die alte Konkurrenz zwischen dem Sonnen- und Blitzgott wiederspiegelnd; Blitzbündel und Axt sind seine Symbole. Auch Marduk wurde mit Ramân verschmolzen (164, 375). Hierin erkenne ich ebensowohl eine echte Dyas, als eine aus Körper und Geist bestehende Zweiheit in der Einheit.

Von besonderem Interesse ist der folgende Umstand: Man brachte dem Sonnengotte Shamash eine Scheibe aus Gold dar (164, 368). Diese erkenne ich auf einem babylonischen Relief (92, 2, 210, f. 71), wo das Innere der Scheibe ein vierstrahliger Stern einnimmt; ich vermute darin den symbolischen Ausdruck der Tetras des Sonnengottes; und hier drängt sich eine zwar sehr weit abgelegene, aber umso wichtigere Parallele auf: in Mexiko stellte man ebenfalls die Sonne als goldene Scheibe dar; Montezuma schenkte sie Cortez; sie hatte die Größe eines Wagenrades, und auf ihr war „die Sonne mit ihren Strahlen und dem Tierkreis abgebildet" (Torquemada in 24, 1, 123), „von der schönsten Arbeit, ein überaus merkwürdiges Kunstwerk". Albrecht Dürer sah sie in Brüssel im August 1520: „ein ganz guldene Sunnen, einer Klafter breit." Angesichts solcher Parallelen zwischen den religiösen Anschauungen der alt- und neuweltlichen Kulturreligionen, deren sich eine außerordentliche Menge aufzählen ließen, muß man sich geradezu Gewalt antun, um den Gedanken einer Wanderung dieser Ideen von Asien nach Amerika im Laufe der Jahrtausende von sich fernzuhalten; ist ja doch Amerika überhaupt ursprünglich von Asien aus besiedelt worden, und es hat noch sein spezielles Interesse in Beziehung auf die aztekische Sonnenscheibe, daß sie im Sinne der Zodiakalmythologie, die in Babylonien ihre Wiege hat, noch das erwähnte babylonische Relief durch die Darstellung des Tierkreises überholt. „Der Ursprung des Tierkreises aber ist babylonisch" (59, 1, 273).

Eine verborgene Tetras des babylonischen Sonnengottes dürfte ferner darin begründet sein, daß nach Tammuz der vierte Monat hieß (164, 398) und daß Marduk von vier Hunden begleitet war (112, Marduk aut. Jeremias); ferner galt Marduk als Morgen-, Ninib als Mittags-, Nebo als Abend- und Nergal als Nachtsonne (59, 1, 271).

Auch bildliche Darstellungen der Multiplizität lassen sich nachweisen; so ist auf einem babylonischen Zylinder ein echter Januskopf

dargestellt (92, f. 17), also irgend einer der zahlreichen Sonnengötter als Dyas; ferner findet sich das Relief eines Gottes mit zwei Hörner- und zwei Flügelpaaren (l. c. f. 226), wohl auch verborgene Dyas symbolisierend. Ein Löwenkentaur mit drei Hörnerpaaren (l. c. f. 278) deutet wohl auf verborgene Trias, und dazu kommt dann noch die obige Sonnenscheibe mit vierstrahligem Stern, eine Tetras symbolisierend.

Ich schließe hier an, daß ein rohes phönizisches Idol mit drei Köpfen, also eine echte Trias repräsentierend, von E. Gerhard (41, 45, f. 1) als Baal, der bekanntlich Sonnengott ist, bezeichnet wird.

3. *Indien.*

In der indischen Religionswelt läßt sich die Multiplizität der Hauptgottheit, welche zugleich die ursprüngliche Sonnengottheit ist, in einer Ueberfülle von Darstellungen nachweisen; nicht nur die Trimurti im Felsentempel von Elephanta ist eine geradezu allbekannte Trias, sondern auch sonst treten uns in Skulpturen und Malereien Götterbilder mit mehreren Gesichtern und Köpfen in Menge entgegen. Eine auch nur einigermaßen erschöpfende Darstellung würde das Thema eines besonderen Buches bilden müssen; hier begnüge ich mich mit den folgenden Andeutungen.

Die Dyas erscheint als das Götterpaar Vishnu-Siwa; „sie wurden zusammen unter dem Namen Hari-Hara verehrt, und dieses Götterpaar wurde zuletzt zu einer Doppelfigur, die ihren eigenen Kult erhielt" (70, 142). Ich betone gegenüber dieser Auffassung von E. Lehmann, daß der geschichtliche Gang der Vorstellung ein umgekehrter gewesen ist, das ursprüngliche war die Zweiheit in der Einheit, also Hari-Hara als Janus, diesem Gott genau entsprechend; ist ja doch sowohl Vishnu als Siwa ursprünglich Sonnengott, die beiden Teilgestalten sind hier nicht etwa ursprünglich lokale Monaden, sondern sie repräsentieren den aufgehenden und den untergehenden Sonnengott. Die Spaltung in die beiden Teilgötter Vishnu und Siwa betrachte ich also als eine sekundäre Loslösung. Die erwähnte Dyas findet sich auch im Tempel von Elephanta dargestellt.



Figur 55: Die Trimurti in der Höhle der Insel Elephanta bei Bombay.

Auch Agni kommt als Dyas vor (15).

Nach Robertson (111, 352) hatte der persisch-indische Sonnengott Mithra zwei Gesichter wie Janus, was freilich auf den bekannten Reliefdarstellungen nicht zum Ausdruck kommt.

Die Trias in Gestalt der Trimurti von Elephanta (Figur 55) vermutlich aus dem 9. Jahrhundert p. C., stellt eine Vereinigung von Brahma, Vishnu und Siwa in einer Gestalt dar, womit zugleich gesagt ist, daß diese späteren Teilgötter ursprünglich einer und derselbe sind, und wenn Brahma als Schöpfer, Vishnu als Erhalter und Siwa als Zer-

störer gedeutet wird, so erkenne ich darin eine alte Reminiszenz an die erschaffende Frühlingssonne, die im Sommersolstitium beständig bleibende und erhaltende Sommersonne und die im Herbst ihre Kraft verlierende und im Winter gewissermaßen zerstörende Wintersonne, Vorstellungen, die ursprünglich aus dem Norden zu südlichen Völkern vorgedrungen sind, bei welch letzteren dann die Jahreszeiten mitunter zu Tageszeiten, zu Morgen, Mittag und Abend wurden.

Von besonderer Bedeutung für die Auffassung, daß die Triaden ursprünglich Sonnentriaden sind, ist die Verehrung der Sonne Surya von seiten einiger Sekten im westlichen Indien. Die sonst weibliche Surya wird dabei als männlicher Gott aufgefaßt, und derselbe wird denn auch in seinen drei Himmelsstellungen mit Brahma, Vishnu und Siwa identifiziert (70, 135). Darin offenbart sich aber zweifellos eine uralte Tradition, wonach die genannten drei Teilpersonen ursprünglich nichts anderes sind als Surya, die Sonne, in ihren drei Aspekten.

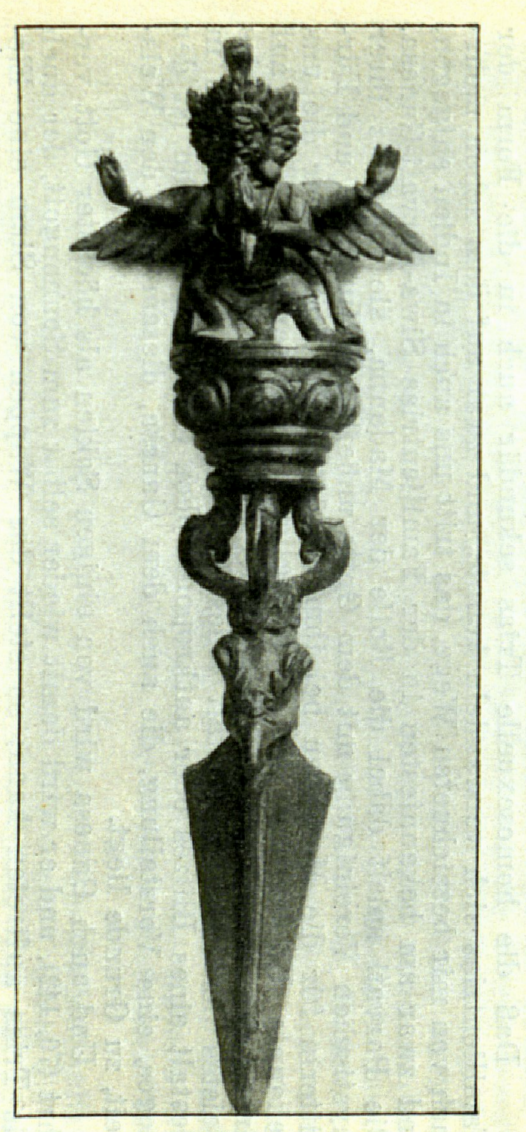
Auch Agni, den wir als Dyas auftreten sahen, erscheint als Trias und heißt in dieser Form Trishiras; er reitet auf einem Widder oder Bock (15), also dem Symbol der phallischen Fruchtbarkeit. Der indische Mithra ferner heißt ausdrücklich der dreifaltige (140, 32). Als Trias tritt endlich auch Siwa auf, wobei seine Dreiheit durch drei Augen gekennzeichnet ist, wie der dreiäugige Zeus von Argos, er heißt darum auch dreiäugig und führt den Dreizack (140, 184). Auch der mit ihm identische Rudra hieß dreiäugig (l. c.). Das Wesen des Siwa als ursprünglicher Sonnengott erweisen außerdem die ihm geheiligten Leitriten der Menschenopfer und Orgien. Auf diesen Begriff des Leitritus werde ich noch zurückkommen.

Wenn eine Statue im Pitt Rivers Museum einen Siwa mit drei Köpfen repräsentiert, die mit Hauzähnen versehen sind, „wie die Gorgoneien von Cambodja und Peru“ (30, 191, A.), so tritt uns hier der Geist des dreieinigen Sonnengottes entgegen, der Blitzgott als Trias.

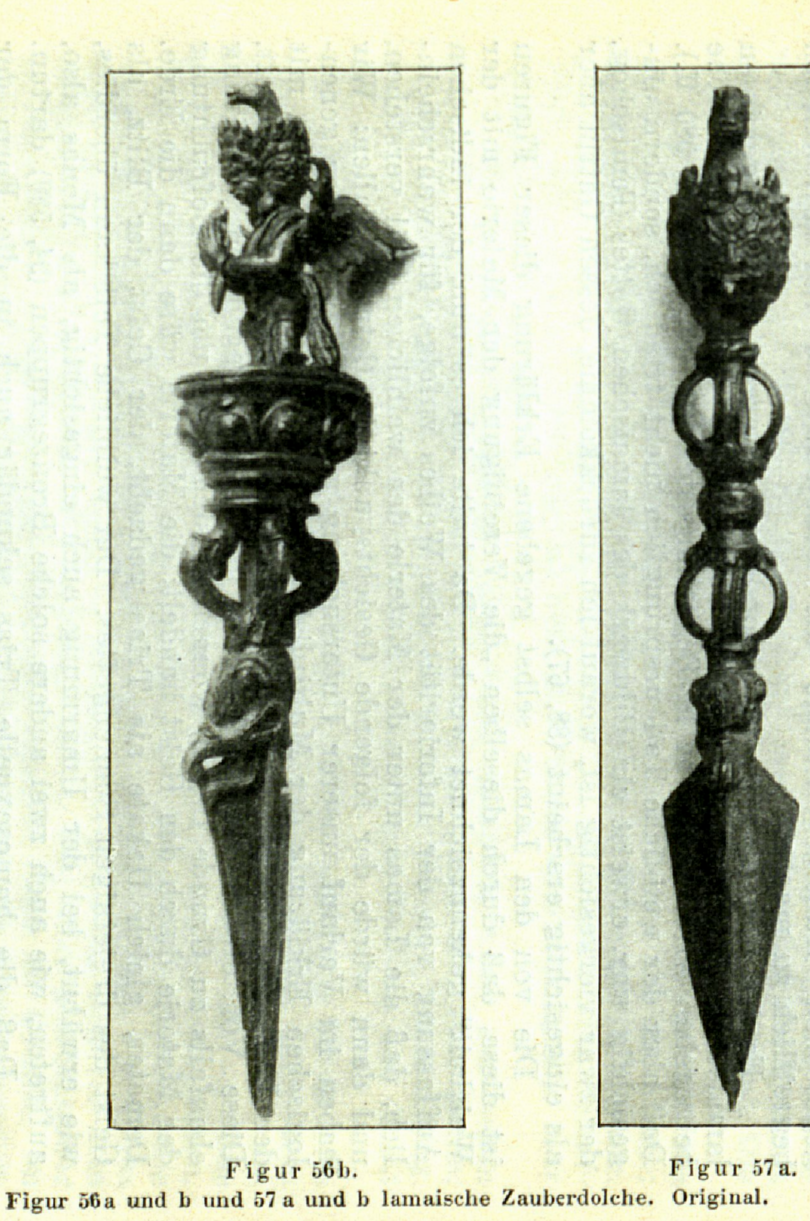
Im lamaischen Buddhismus, der einen starken Einschlag von Seiten des Siwaismus, sowie überhaupt der hinduischen Religion aufweist, sind Darstellungen von echten, verschmolzenen Triaden häufig. Ich gebe hier die Abbildungen von zwei Zauberdolchen wieder, deren Knauf mit einer echten, homosexuellen Trias geschmückt ist, ein Geschenk von Herrn Alfred Sarasin an unser Basler Museum für Völkerkunde.

Zum näheren Verständnis dieser rituellen Dolche möge das folgende dienen:

Figur 56 a von vorn, b von der Seite, läßt eine vollständige ausgeführte Trias erkennen mit drei Gesichtern, vier Armen und zwei Beinen. Sie ist geflügelt, trägt auf dem Scheitel einen Pferdekopf und hält in dem einen Händepaar einen Zauberdolch von der Art der folgenden Figur. Der Stirnschmuck scheint sich aus Flammen zusammenzusetzen. Alle diese Merkmale lassen das Kunstwerk als den triadischen Geist des Sonnengottes erkennen. Die Gesichter sind Gorgoneien, der Dolch in den Händen ist der Blitz, die Flügel sind die typischen Flügel des Blitzgottes, wie z. B. am Argos, Boreas, Wejopattis (worüber unten), der Pferdekopf ist das Blitzpferd, der Pegasos. Die Dreifigur steht auf einer Lotosblume, die wir in allgemeinster Verbreitung als Symbol der Sonne erkannt haben, wie sie aus dem Ozean auftaucht. An der Basis der dreilamelligen, also auch die Trias symbolisierenden Dolchklinge, ist eine Elephantenkopf angebracht, ebenfalls in ein Gorgoneion umstilisiert, wobei von besonderer Bedeutung ist, daß seine Stoßzähne



Figur 56a.



Figur 56b.



Figur 57a.



Figur 57b.

Figur 56a und b und 57a und b lamaische Zauberdolche. Original.

als Schlangen erscheinen; denn wir werden unten sehen, daß sie als Symbole des Blitzes aufzufassen sind. Das ganze ist also eine Darstellung des Geistes des Gottes in Triasausprägung.

Nicht anders ist es mit dem anderen Zauberdolche. Hier tritt uns nur ein dreigesichtiger Kopf entgegen, aber mit dem wichtigen Merkmal, daß das mittlere der drei Gesichter die Zunge hervorstreckt, was wir als Symbol des Blitzes an den Gorgoneien erkannt haben; ferner weisen die Gesichter sämtlich hauerartige Zähne, entsprechend der oben erwähnten Siwatrias im Pitt River Museum, sind also auch deswegen als Gorgoneien mit Schlangen- oder Raubtierzähnen zu deuten; auf den Stirnen zeigen sich flammenartige Gebilde, auf dem Scheitel ein Pferdekopf, wie bei der vorigen Trias. Die Klinge ist dreilamellig, sie kommt aus dem Rachen eines Elephanten hervor, dessen Stoßzähne geschlängelt sind. Es bedarf keiner weiteren Ausführungen, um diese aus Bronze gegossenen Kunstgegenstände als Darstellungen von Blitztriaden begreiflich zu machen.

Es ist nun ferner von besonderem Interesse, daß in gewissen lamaischen Bildwerken der männlichen Trias eine weibliche solche beigegeben wird, und zwar in Begattungsstellung (88, 68; 94, 1, 580 ff.). Daß aber der weibliche Teil ursprünglich nicht triadisch, sondern eingesichtig war, erweist ein Bildwerk des lamaischen Gottes Temtschog, der zwar viergesichtig ist, worauf ich zurückkomme, dessen Gattin aber als eingesichtig erscheint (88, 67).

Die von den Lamas selbst gegebene Erklärung dieser Figuren ist diese, daß durch dieselben „die Vereinigung der Materie mit der Weisheit“ gekennzeichnet werde. Da halte ich es nun, der indischen Auffassung von der Inferiorität des Weibes zufolge, für wahrscheinlich, daß die Lamas unter der Materie den weiblichen Teil verstehen, und dann würde der folgende Gesichtspunkt in Betracht fallen: Wir haben im Verlauf unserer Untersuchung gesehen, daß bei der genealogischen Erklärung der Multiplizität das weibliche Prinzip auch mit der Erde identifiziert wird, das männliche ist dabei der Sonnengott. Diese Vorstellung könnte der von den Lamas gegebenen Erklärung ebenfalls zu Grunde liegen, wonach es sich dabei um die Befruchtung der Materie durch den Geist handelt; die Materie wäre dann die Erde, Demeter, gleich Hekate als Trias gedacht, der Geist der Blitz, als Geist des dreieinigen Sonnengottes. Der weibliche Teil kann überdies, wie erwähnt, bei der Umarmung auch eingesichtig, als Monas also, auftreten, wie auch zwei andere solche Bronzegruppen (94, 580) dartun.

Daß die homosexuelle Trias sekundär auch in die Form der Familientrias sich verwandeln konnte, und zwar auf dem schon mehrfach von mir bezeichneten Wege, das tritt uns auch in Indien entgegen, und zwar am bekanntesten in der Familientrias Siwa-Parvati-Ganesa. Die Parvati spielt dabei die Rolle der Madonna, sie ist trotz ihrer mystischen Vereinigung mit dem Gotte unbefleckte Jungfrau und Fürbitterin für die Menschen bei ihm (70, 141). Wir haben hier die uns bekannte Umdeutung der ursprünglichen homosexuellen Trias auf Grund der sekundären Vorstellung der Befruchtung der Erde, d. h. des Geistes derselben in Gestalt eines Weibes, durch den Sonnengott in Gestalt eines Blitzes oder anthropomorphen Geistes. Der Sohn ist der Logos, eine Vorstellung, die auch dem Ganesa, diesem Gott der Weisheit, zu Grunde liegt.

Und auch Ganesa wird von einigen Sekten als höchster Gott verehrt (70, 142), und er wird damit wieder selbst zum Sonnengott, der auch als Trias auftreten kann; so stellt das Wappen von Siam eine Ele-

phantentrias dar (Meyer Konv. L. Wappen, tab. IV), da der Elephant das geheiligte Tier, die tierische Inkarnation dieses Gottes ist, wie der Stier Apis die des Sonnengottes Ptah usw.

Nebenbei bemerkt, sehe ich den Urgrund der Heiligkeit des Elephanten in seinen gebogenen weißen Stoßzähnen, die zweifellos wie die Hauer des Ebers, die Eckzähne der Raubtiere, die Nagezähne der Ratte, die Giftzähne der Schlange als Embleme des Blitzes betrachtet werden; der Elephant wurde so dem Blitzgotte geheiligt, und da der Blitz Geist Gottes, der Elephant aber zugleich ein besonders intelligentes Tier ist, so wurde er zur Inkarnation des Sohnes in der Familientrias, des Logos also.

Die von mir vorgetragene Auffassung der Stoßzähne des Elephanten als Embleme des Blitzes aber wird geradezu bewiesen dadurch, daß an obigen Figuren, wie erwähnt, diese Stoßzähne Schlangenform haben, an Figur 57, b, speziell durch einen Schlangenkopf als solche gekennzeichnet, wobei der Elephantenkopf zum Drachenkopf und damit auch wiederum in eine Art von Gorgoneion umgewandelt erscheint. Die Schlange aber kennen wir als typisches Blitzsymbol.

Die Tetras begegnet uns in Indien in der Darstellung des Brahma, dessen Bild vier Gesichter oder Köpfe aufweist (70, 134; 88, 68); eine solche Statue findet sich im ethnologischen Museum zu Leyden. Bedeutungsvoll ist der Satz von Havell (50, 71) diese Statue betreffend: „the creator is represented with four heads symbolising the four quarters of the earth."

Im lamaischen Pantheon hat, außer Brahma, auch der schon erwähnte Gott Temtschog vier Gesichter, zwölf Arme und zwei Beine; die von ihm umarmte Göttin aber ist, wie schon bemerkt, eingesichtig. Ich identifiziere ohne Bedenken den Temtschog mit Brahma und damit mit dem Sonnengott.

Eine Erinnerung an die ursprüngliche Entstehung der Tetramerie aus den vier Aspekten des Sonnengottes erkenne ich aus folgendem Mythos (15): Brahma wollte seine Tochter verführen — nebenbei ein weiterer Fall von göttlicher Inzestverbindung (s. o. Seite 137) —; diese flieht vor ihm; aber bei jeder ihrer Wendungen, um ihm zu entkommen, entsteht dem Gotte ein neues Gesicht, dessen durchdringende Blicke die Tochter verfolgen. Es erinnert dieser Mythos an das Märchen von Janus und Carna, wie Ovid (f. 6, 101 ff.) es erzählt, wo die Carna sich vor dem Doppelgesicht des Janus nicht verbergen kann. Ein alter gemeinsamer Mythos liegt zweifellos dieser römisch-indischen Sage zu Grunde, im römischen Gewand auf die Dyas, im indischen auf die Tetras bezogen, was wiederum sein besonderes Interesse hat. Es beruht diese Sage auch auf der Vorstellung, daß der Sonnengott Janus-Brahma nach den Haupthimmelsrichtungen starr vorausblickt und nicht etwa imstande ist, den Kopf zu drehen, was, an sich ja ganz unverständlich, nur auf der Urvorstellung von den Aspekten beruhen kann; die Tochter des Brahma sieht bei jeder ihrer Wendungen um den Gott ein neues Gesicht sie anblicken.

Spätere und ungezügelte Phantastik vermehrte die Köpfe der Götterfiguren in Indien oft bis zu sinnlosen und rein spielerischen Zahlen; so ist ein Sohn von Siwa sechsköpfig, der Riese Ravana zehnköpfig u. a. m., wozu es an Analogien in der antiken Welt nicht fehlt, wie wir wiederholt gesehen haben.

Die südindischen sog. Teufelsmasken können auch als Multiplizität auftreten; so fanden wir eine Tetras einer solchen auf Ceylon, die sich jetzt im Berliner Museum für Völkerkunde befindet. Die südindische

Teufelsmaske dürfte, wie schon (s. o. Seite 117) bemerkt, ein Gorgoneion darstellen, was durch ihre Hauptmerkmale: die Hau- oder Giftzähne, die bleckende Zunge und die Kobraschlange, in die Augen springt, sie wird zum Emblem des Blitzes, wie die Gorgo oder Medusa, des Geistes des Sonnengottes also, der die Dämonen vertreibt, besonders auch diejenigen, welche Krankheiten verursachen. In dem die Dämonenmaske tragenden sog. Teufelstänzer erkenne ich die symbolische, dramatische Darstellung des heilenden Blitzes, und, wie schon (s. o. Seite 127) ausgeführt, stellt wohl auch der zeremonielle Tanz die Bewegungen des Blitzes dar. Der tanzende Schamane ist vom Geiste des Sonnengottes besessen; trägt er eine viergesichtige Maske, so dürfte er demnach Brahma darstellen, das Haupt des Gottes in Gestalt eines Gorgoneions in Tetrasform.

Die Bezeichnung „Teufelsmaske" ist übrigens schon deshalb verkehrt, weil die südindischen Masken weder ihrer Bedeutung noch ihrer Form nach mit christlichen Teufelsdarstellungen das geringste zu tun haben; denn die letzteren sind, von höheren Kunstdarstellungen abgesehen, ausnahmslos gehörnt, in Anlehnung an die antiken Satyrbilder, während die südindischen Masken nie Hörner tragen, wohl aber, wie hervorgehoben, die typischen Merkmale des Gorgoneion. Immerhin liegt der Begriff des Gorgoneions auch dem christlichen Teufel zu Grunde, insofern dieser, wie ausgeführt (s. o. Seite 127), ja ursprünglich auch Blitzdämon ist.

4. Amerika.

Auch in den amerikanischen Kulturreligionen läßt sich die Multiplizität nachweisen; ich gebe darüber die folgenden Andeutungen, die ich mir aus dem ausgezeichneten Werke des Basler Theologen J. G. Müller (79) in systematischer Anordnung zusammengestellt habe, allerdings nach dem von mir neu vertretenen Gesichtspunkte.

Die Sonne war ursprünglich Monas und galt den Peruanern von Urzeit her als der größte Geist, mithin als Hauptgott (l. c. 321), und der Schöpfergott Pachamac, ursprünglich natürlich auch der Sonnengott, wurde in einem Tempel in der Gestalt einer hölzernen Bildsäule mit einem Menschenkopfe verehrt (l. c. 322).

Pachamac tritt sodann mit dem gleichfalls ursprünglichen Sonnengotte Viracocha als Dyas auf, mit dem er so innig verschmolzen wurde, daß beide Namen für ein und dasselbe Wesen gebraucht wurden (l. c. 317).

Daß die Dyas aus der Sonnenmonas, nach peruanischer Vorstellung, geboren wurde, erweist der Mythos, wonach der Gott Manco Capac und seine Schwester und Gattin Mama Oello Kinder der Sonnenmonas waren (l. c. 304). Diese werden euhemeristisch als Kulturbringer aufgefaßt, welche bei der Menschheit u. a. den Sonnendienst einführten. Von ihnen stammen die Inkas ab.

Ueber die Geschwisterehe dieser Dyas und die Inkas habe ich schon gesprochen (s. o. Seite 140). Wie ebenfalls schon ausgeführt, kann die Dyas, ebenso wie die Trias, entweder eine primäre sein, wie die eben erwähnte, oder aber eine sekundäre, aus zwei Nationalgöttern zusammengesetzte. Eine solche ist die folgende: „Die Azteken machten den Tezcatlipoca, den Nationalgott der Tlailotlaken, zu dem ihrigen und dem Bruder Huitzilopochtlis. Beide hatten den großen Tempel in Mexiko gemeinschaftlich, jeder von beiden hatte auf der Höhe des Tempels seine besondere Kapelle und sein auf einem Altar stehendes Bild" (l. c. 615).

Eine Dyas des Blitzgottes sehe ich in dem „Bild einer doppelköpfigen Katze“ aus Yukatan, wohl Puma oder Jaguar; ich erinnere, daß die Eckzähne des Raubtieres, wie die des Ebers, Symbole des Blitzes sind.

Echte, primäre Triaden erkenne ich in den folgenden Mythen: „An dem Hauptsonnenfeste (in Peru im Dezember) stellte man drei Sonnenbilder auf, die besondere Namen hatten und die Sonne wohl in verschiedenen Beziehungen auffaßten. Auch eine Trias“ (l. c. 328). So auch am Winterfest im Juni (79, 390). Ich fasse diese „Beziehungen“ auf als Morgen-, Mittag- und Abendsonne, entsprechend dem ägyptischen Re als Chepre am Morgen, Re am Mittag und Atum am Abend.

Neben diesen Bildern des Sonnengottes stellte man auch die drei des Donnergottes auf (l. c. 392), wonach der letztere, der Blitzgott und also der Geist des Sonnengottes, der Große Geist, hier ebenfalls als Trias erscheint.

„Ein Gott Tangatanga soll als Einer in Dreien und Drei in Einem verehrt worden sein“ (l. c. 328). Diese Angabe bedarf keines Kommentares, so wenig wie der Mythos, wonach der Donnergott Catequil außer diesem Namen noch drei andere hatte, nämlich Donner, Blitz und Wetterstrahl, „die aber auch wieder mit dem Kollektivnamen Illapa, Donner, zusammengefaßt wurden“ (l. c. 328). Es ist dies, wie der als Trias aufgefaßte Geist des Sonnengottes, der Blitzgott. Catequil wurde auch mit dem Sonnengott Viracocha und der Sonne selbst als die oberste Göttertrias verehrt (l. c. 328).

Eine Analogie zu den anderen Kulturreligionen bildet der Umstand, daß Blitz und Donner auch zu den gefürchteten Dienern des Sonnengottes werden, also zu Waffen desselben. Ihr ursprüngliches Wesen als Teile einer Trias, die sie mit der Sonne zusammen bildeten, ersehe ich daraus, daß auch sie in eigenen Tempeln verehrt wurden, wofür uns die christliche Religion eine Analogie bietet, wo auch den drei Teilgestalten der Trias besondere Tempel errichtet werden und wo auch diese Teilgestalten verschiedene Namen erhalten, obschon sie ursprünglich doch ein und dieselbe Wesenheit sind.

Eine echte Trias, wenn auch in drei Teilgestalten aufgelöst, sehe ich in der Verehrung von drei Göttern bei einem Volksstamm von Paraguay, die den gemeinschaftlichen Namen Tinianiacos führten und einzeln hießen: Uragesoriso, Urasana und Urapa (l. c. 328).

„Ein anderer Schöpfer aller Dinge, an den sich ebenfalls eine Göttertrias anhängt, ist Ataguju. Es ist nicht weiter berichtet, was das für ein Gott war, nur daß ihm viele Tempel errichtet waren und ihm zahlreiche blutige und unblutige Opfer dargebracht wurden. Da dieser Schöpfer aller Dinge sah, daß er allein sei, schuf er noch zwei andere Götter, die sich mit ihm in die Regierung der Welt teilten.“

Hierin erkenne ich die Schaffung einer homosexuellen Trias aus der Monas durch Autogenese.

Wie nach dem erwähnten dyadischen Mythos die Kinder der Sonne eine Dyas bildeten, so nach einem triadischen, demzufolge die Söhne der Sonne Con, Pachacamac und Manco Capac sind, eine Trias (l. c. 321). Müller erinnert dabei mit Recht als Analogie an die indische Trimurti.

Der Gott Quiateot, Gewittergott, hatte einen Vater und eine Mutter, alle drei waren an Macht gleich (l. c. 496), eine Analogie zu Osiris, Isis und Horus. „Um Regen zu erlangen, wurden ihm junge Knaben und Mädchen geopfert. Mit dem Blute bestrich man die Götterbilder, das Fleisch wurde von den Häuptlingen verzehrt.“

Eine echte Sonnentrias erkenne ich in dem bärtigen Greis Botschika, der drei Namen trug und der auch mit drei Köpfen abgebildet wurde (l. c. 423). Er war, wie alle Sonnengötter, Kulturbringer. Sein Bart, bei den Indianern eine seltene Ausnahme, wird wohl am ehesten als ein Symbol der Strahlen aufgefaßt; dementsprechend ist auch der Sonnengott Viracocha bärtig (l. c. 428 f.).

Eine Analogie zu indisch-lamaischen Vorstellungen sehe ich in dem Mythos, daß der erwähnte Sonnengreis ein Weib hatte, die durch ihre drei Namen sich ebenfalls als Trias kundgab. Sie ist der Geist des Sonnengottes in Triasform, der Blitz in weiblicher Anthropomorphisierung, demnach „von blendender Erscheinung, aber dergestalt bösartig, daß sie alle heilsamen Unternehmungen ihres Gatten zu stören trachtete". Wir haben hier nicht nur die Vorstellung der Erinys vor uns, sondern auch die noch ältere des dem Sonnengotte feindlichen Blitzdämons, der in einem aztekischen Mythos als feindliche, buntgestreifte Schlange auftaucht, die vom Sonnengott Tonatiuh in Stücke gehauen wird (l. c. 566), womit sie sich wiederum mit den gelähmten Blitzgöttern und also auch dem Satan identifiziert.

Eine männliche und weibliche Trias tritt uns ferner in dem Sintflutmythos entgegen, demzufolge anfänglich nach der Flut drei Brüder und drei Schwestern vorhanden waren, die auch als Kinder des Viracocha galten. Einer von ihnen heiratet dann seine älteste Schwester, die anderen werden vom Mythos übergangen.

Eine Trias des orphischen Ureies, dieses Symboles der Sonne, erkenne ich in dem folgenden peruanischen Mythos (l. c. 327): „Es fielen drei Eier vom Himmel, ein goldenes, ein silbernes und ein kupfernes. Aus dem ersten kamen die Curacas oder Fürsten, aus dem zweiten die Edelleute, aus dem dritten das gemeine Volk. Daß der Mythos vorinkaisch ist, sieht man daraus, daß er die alten Landesfürsten, die Curacas, oben anstellt."

Es ist auch von drei heiligen Felsen die Rede (l. c. 327), wohl eine Trias des ursprünglichsten Symbols des Sonnengottes, nämlich des phallischen Steines. „Ein uraltes Sonnenbild aus der Zeit vor den Inkas war ein unverarbeiteter Stein" (l. c. 363), der sich auch schon in den amerikanischen Kulturen zur Sonnensäule veredelt (s. o. Seite 156).

Nach dem Flutmythos der Araukaner retteten sich einige wenige Menschen auf einen dreispitzigen Berg (l. c. 267; vergl. o. Seite 100).

Das heilige Feuer im Sonnentempel der Natchez-Indianer brannte immer nur mit drei Scheitern.

Große Bäume fanden Verehrung, darunter besonders die Riesenzypresse, die gewöhnlich zu dreien angepflanzt wurden (l. c. 494).

Eine Auferstehung des ersten Menschen Loguo nach drei Tagen findet sich im Mythos der Karaiben (l. c. 228).

Ich merke noch an, daß bei den Mexikanern die Hieroglyphe für die Luft ein Vogel mit drei Zungen ist (l. c. 584); der Vogel ist Symbol, ja unter Umständen Personifikation des Sonnengeistes, des Großen oder Heiligen Geistes also, die Luft ist auch Geist, ἅγιον πνεῦμα der Evangelien, die drei Zungen kommen auch als Schlangenzungentrias in der Alten Welt vor, sie deuten auf verborgene Dreiheit symbolisch hin.

Wie einem Mythos zufolge nach der Flut drei Brüder und drei Schwestern waren, was, wie erwähnt, eine Trias des Weltschöpfers oder Sonnengottes erkennen läßt, so spricht ein anderer, auf dieselbe Sage bezüglicher Mythos von vier Brüdern und vier Schwestern, also von einer T e t r a s des Gottes (l. c. 308). „Die Vierzahl der Paare, die gewöhnlich angegeben wird, bezieht sich nicht so sehr oder bloß auf die Vier-

teiligkeit der Weltgegenden, als besonders auf die Vierteiligkeit des peruanischen Volkes, die Vierteiligkeit der Hauptstadt Cuzco und der nach ihrem Muster erbauten anderen Städte. Wie der Sonnendienst, wie selbst Manco Capac und Mama Oello von den Inkaperuanern in den Mythus gezogen wurden, so auch die Vierzahl, oder sie wurde wenigstens von verschiedenen vorgefundenen Zahlen vorzugsweise festgehalten. Dabei gewinnt nun diejenige Ueberlieferung, nach welcher es nur drei Paare waren, eine besondere Bedeutung, indem sie jedenfalls in die vorinkaische Zeit gehört. Wie die Vierzahl von den Inkas aufgegriffen wurde, ergibt sich noch aus dem folgenden Mythus, der aber nur noch in der inkaischen Gestalt überliefert ist. Ein Mensch war so mächtig, daß er die Welt in vier Teile teilte und an vier Personen verschenkte, den nördlichen dem Manco Capac, den südlichen dem Colla, den östlichen dem Tokay, den westlichen dem Pinahua, alle vier erhielten den Königstitel. Daher rühre die Vierteiligkeit des Reiches und der Hauptstadt der Inkas. Jener mächtige Mensch, der vom Titicacasee aus die Welt verteilte, ist niemand anders als Viracocha" (l. c. 312).

Die Tetras erkenne ich ferner in der Bauanlage der mexikanischen Tempel, die viereckig und genau nach den Weltgegenden orientiert waren. Bloß die Tempel des Quetzalcoatl waren rund (l. c. 645). Der Name des letzteren bedeutet: geflügelte Schlange; er ist also der Blitzdrache, der Blitzgott, und diesem haben wir auch in der Alten Welt runde Sanktuarien gewidmet gesehen (s. o. Seite 96).

In den Tempeln wurden von den Priestern Räucherungen mit Opalgummi viermal täglich dargebracht (l. c. 626).

Dem Quetzalcoatl dienten vier Jünglinge zu Führern auf seiner Wanderung, und vier Priester trugen das Bild des Huitzilopochtli mit den vier Pfeilen (l. c. 594).

Ich erinnere hier daran, daß wir den mexikanischen Sonnengott auch mit drei Pfeilen dargestellt gesehen haben (s. o. Seite 51), so daß er durch sein Attribut der Pfeile sowohl als Trias wie als Tetras symbolisiert erscheint.

Es fanden vier Hauptfeste in Peru statt, und zwar in den Zeiten der beiden Sonnenwenden und der Tag- und Nachtgleichen.

Ich gebe hier noch die folgenden Hinweise von Ratzel (100, 2, 682) wieder, wo er von der Heiligkeit der Vierzahl bei den Indianern spricht: Eine bedeutsame Rolle spielen die vier Winde; nach einem Mythos der Winnebago schuf der Große Geist vier Männer und diese schufen die vier Winde. Nach den vier Weltgegenden senden die nordamerikanischen Indianer ihren Tabaksopferrauch aus der heiligen Pfeife. „Viertägige Feste, vier reinigende Schwitzbäder, vier Amulette in dem aus viererlei Fell genähten Medizinsack der Dakota, vier Männer zur Herrichtung der Zauberhütte der Mandan, vier Seelen im Körper, die bei den Hidatsa vier Wochen, bei den Algonkin vier Tage in der Nähe der Leiche verweilen, Pfeile in die vier Windrichtungen geschossen bei der Geburt eines Kindes der Nahua usw. sind weiter Belege der merkwürdigen Herrschaft, welche diese Zahl im Leben der Indianer gewonnen hatte. In manchen Gebräuchen sind aus vier auch vierzig geworden." Wenn Ratzel indessen auch die Auffassung hat, daß „die Heiligkeit der Vierzahl das so viel angestaunte Vorkommen des Kreuzes auf den amerikanischen Denkmälern aufs einfachste erklärt", so war ihm nicht bewußt, daß dieses global verbreitete Symbol des Sonnengottes einer ganz anderen Vorstellung seinen Ursprung verdankt und daß die Heiligkeit der Vierzahl erst sekundär darauf übertragen werden konnte; kann

doch auch aus dem bei den Indianern ebenfalls vorkommenden T-Kreuz unmöglich die Vierzahl abgeleitet werden.

Die Tetras führt uns hinüber zur Zodiakalmythologie, die vor allem in der Zwölfzahl zum reinen Ausdruck kommt und die auch in der amerikanischen Mythologie eine große Rolle spielt, umsomehr, als sich der Kalender damit verbindet (79, 91 ff.).

Was endlich die künstlerische Darstellung der Multiplizität im präcolumbischen Amerika betrifft, so fehlen Götterbilder mit mehreren Gesichtern oder Köpfen nicht. Nach Müller (l. c. 175) sind sie aber in Amerika äußerst selten und gehören bloß dem Urvolke des Majageschlechtes an. Die modernen ethnographischen Museen aber stellen doch zahlreiche dergleichen multiple Stücke, besonders aus altperuanischen Tonwarenfunden, zur Schau.

An diese Bemerkung anschließend, füge ich noch das folgende bei: Wenn wir die ethnographischen Museen, diese ungeheuren Aufstapelungen von ergologischem Material, durchgehen, so treten uns multiple Bildwerke in Fülle entgegen, Dyaden, Triaden und Tetraden, also die Repräsentation der gesamten Tetramerie. Eine Darstellung derselben würde ein eigenes Werk verlangen, und dazu wäre eine Erforschung darüber anzustellen, welche Deutung die Eingeborenen selbst diesen multiplen Bildwerken geben, die sie immer mit einer gewissen Vorliebe angefertigt haben. Es scheint von den Forschungsreisenden dieser Frage bisher weniger Aufmerksamkeit gewidmet worden zu sein, als sie verdient. Dazu kommen ferner die Symbole, die sich auf allen möglichen Gegenständen angebracht finden, weiter die Schmuckgegenstände aus Tierzähnen, Symbole des Blitzgottes, alle diese Zeichen und Gegenstände von apotropäischer Wirkung. Auf dieses weit ausgedehnte Gebiet einzutreten, muß ich verzichten, und ich darf nur hoffen, daß mein vorliegendes Buch einem Ethnologen von Fach zur Anregung dienen möge, die darin enthaltenen Anschauungen zu prüfen und nach seinem Urteil auf das ihm erreichbare ergologische Material auszudehnen. Ich bin der festen Ueberzeugung, daß der in der jüngeren Steinzeit emporgekommene Heliotheismus in den erwähnten Merkmalen sich den religiösen Vorstellungen und künstlerischen Darstellungen auch der Volksstämme von niederer Kultur, bewußt oder wohl mehr unbewußt, aber doch ebenso deutlich erkennbar aufgeprägt hat, wie dies auch bei hochkultivierten Völkern, bis zu uns selbst herauf, der Fall ist.

5. *Kelten, Germanen, Slawen.*

Bei unserer Untersuchung ist eine Trennung oder Isolierung der keltischen, germanischen und slawischen Völkerstämme untunlich, da die Vorstellung der Multiplizität bei ihnen allen als solche nachweisbar ist und in ebenderselben Form und Bedeutung uns entgegentritt. Die kurze Nachricht in Helmolds Chronica Slaworum (54, 1, 83) aus dem 12. Jahrhundert, die sich zwar speziell auf die slawischen Stämme in Europa bezieht, darf doch unbedenklich auch auf alle anderen mittel-, ost- und nordeuropäischen Völker vor ihrer Christianisierung bezogen werden, welche lautet: „viele Götterbilder stellen die Slawen auch mit zwei, drei oder mehr Köpfen dar," wörtlich: „multos etiam duobus, vel tribus vel eo amplius capitibus exsculpsunt."

Zunächst sehe ich in dieser Angabe von Götterbildern mit zwei Köpfen das Vorkommen der Dyas, der Janusbildung also, festgestellt, und solch ein echter Janus war denn auch der preußisch-litauische Gott Wejopattis, dessen ich schon (s. o. Seite 94) kurz gedacht habe. Matthaeus Praetorius (1635—1707), Pfarrer zu Nieburdzen bei

Gumbinnen, sah noch ein aus Holz gefertigtes Bild desselben. Er hat ein Manuskript hinterlassen, überschrieben: Deliciae Prussicae, das sich in Königsberg befindet und das von W. Pierson 1871 veröffentlicht wurde. In demselben findet sich auf Seite 65 die folgende Beschreibung des erwähnten Idoles (95, 27): „Perdoytus, Gott der Kaufleute, von perdout verkaufen. — Mir fält ein, was ich einsmahls bey einem Fischer in dem Dorf Karckel*) gesehen. Derselbe hat anstatt der Fahnen auf dem Mast seines Bootes eine statuam beim Ruder aufgerichtet. Er hatte nemblich von Borken gemacht ein Bild eines Menschen, daß am Kopf zween Gesichter, eins vornen, eins hinten waren, an beyden aber war das Maul aufgesperret; an den Schultern waren zween ziemlich große Flügel, daneben er seine Hände ausgestrecket, die rechte aufwärts, die linke erdwärts; in der linken hielt er einen Fisch, in der rechten ein Fäßchen. Auf dem Haupt war ein Hahn gemacht. Das Bild nannte er Wejopattis (Herr des Windes). Ich mutmaße, daß vordem die alten Preußen dem Perdoytus eine solche statuam mögen gesetzet haben. Denselben Fischer hielt der weiland Pfarrer daselbst N. Isingius vor einen recht alten Preußischen Heyden, und den er nicht vermögen konnte, daß er zur Kirchen ginge. Wenn dieser Fischer den Wejopatys ansahe, hub er seine beyde Hände auf, insonderheit wenn es ungestüm Wetter war. Denselben soll er auch Wejpons, auch öfters Wejdiews (Windgott) genennet haben. Sonsten wurde der Kerl damahlen vor den reichsten Fischer gehalten. (Anbei eine Federzeichnung, dieses Bild darstellend)."



Figur 58: Der preußische Windgott Wejopattis. Original. Nach dem Manuskript von Praetorius verkleinert.

Da diese Federzeichnung nicht veröffentlicht wurde und ich doch sehr begierig war, dieselbe zu Gesicht zu bekommen, wandte ich mich durch die bereitwillige Vermittlung von Herrn Bibliothekar Dr. K. Roth an das Staatsarchiv in Königsberg mit der Anfrage, ob eine photographische Nachbildung der Zeichnung vielleicht erhältlich sein könnte. Durch das gütige Entgegenkommen der genannten Behörde, wofür ich hier öffentlich ergebensten Dank sage, wurde mir die Freude zuteil, in den Besitz einer solchen trefflich ausgeführten Photographie zu

*) Offenbar das heutige Karkeln am Kurischen Haff.

gelangen, und es ist mir eine besondere Genugtuung, hiemit eine Wiedergabe derselben veröffentlichen zu können (Figur 58).

An diesem merkwürdigen Bilde nehmen wir nun das Folgende wahr: Der dargestellte Gott stellt eine echte Janusdyas dar; doch ist an den beiden Gesichtern sofort auffällig, daß sie die Zunge herausstrecken, ein Merkmal, dem wir auch bei einer gallo-helvetischen Trias begegnen werden. Die Gestalt ist ferner geflügelt, ebenfalls eine wichtige Beigabe. Weiter erscheint auf dem Doppelkopfe ein Hahn angebracht. Aus diesen Kennzeichen ergibt sich aber mit Sicherheit das Folgende. Die preußisch-litauische Dyas Wejopattis stellt ursprünglich den Gewittergott und damit den Sonnenblitzgott dar, entsprechend dem Zeus-Jahve in seiner Dyasgestalt als Janus oder Hermes oder Argos oder Boreas usw. Die vorgestreckten Zungen, die Flügel, sein Attribut des spezifischen Sonnenblitzvogels, des Hahnes, betonen seine spezielle Eigenschaft als Gewittergott, er ist der als Blitz erscheinende Geist des dyadischen Sonnengottes Janus, ebenfalls als Dyas erscheinend. Seine weiteren Attribute Fisch und Tonne dürften ihm von seinem Besitzer, einem Fischer, der ihn zum Schutzpatron seines Gewerbes erwählt hatte, beigegeben worden sein; denn wenn auch der Fisch mit dem Sonnengott allgemein in Verbindung steht, wie ich schon wiederholt begründet habe, so weiß ich doch mit der Tonne als Attribut des Sonnen-Blitzgottes nichts anzufangen; ich halte es aber für möglich, daß es ursprünglich ein Doppelbeil oder Doppelhammer gewesen ist, also ein Emblem des Blitzes und Donners wie bei Thor.

Es ist dazu noch das Folgende zu sagen: Ein spezieller Windgott gibt, als Dyas dargestellt, überhaupt keinen Sinn; denn die Winde wehen ja von allen Seiten, die Dyas dagegen blickt starr nur nach zwei Seiten, und zwar, wenn im festen Boden aufgepflanzt, orientiert nach Ost und West; und womöglich noch sinnloser ist es, einen einzelnen Wind, wie den Boreas, als Dyas sich vorzustellen, da derselbe ja nicht aus der entgegengesetzten Richtung blasen kann, ohne in den Notos sich zu verwandeln. Die Dyas dieser sogenannten Windgötter muß also einen ganz anderen Ursprung haben als den des Windes; dieser Ursprung ist aber nach meinen obigen sowie den bei der Behandlung des Boreas gegebenen Ausführungen der Sonnenblitzgott, wie auch bei allen anderen Dyaden.

Das vorstehende Bild ist auch deshalb von hervorragender Bedeutung, als es das einzige ist, welches uns eine altgermanische oder slawische Dyasstatue wiedergibt, wie sie Helmold erwähnt und gesehen hat; denn wenn wir auch lesen, daß jener preußische Fischer das Bildwerk selbst hergestellt hat, so hat er sich dabei doch zweifellos an alte traditionelle Vorbilder gehalten, und wir dürfen deshalb darin eine Illustration zu Helmolds Angabe vom Vorkommen slawischer Götterbilder mit zwei Köpfen, resp. zwei Gesichtern erkennen.

Eine germanische Dyas, die zwar, wie die der Dioskuren, in zwei Sondergestalten freigelöst war, aber den gemeinsamen Namen Alcis führte, erwähnt Tacitus (c. 43), auch bestand eine Dyas Njord und Freyr, und über die Zwittergottheit Tuisto habe ich bereits gesprochen (s. o. Seite 135).

Die Trias ist bei den keltischen Stämmen von Gallien wohl belegt; denn zahlreiche Fundstücke in Frankreich, Skulpturen in Stein, lassen den Hauptgott der Kelten als Trias erscheinen. Eine größere Reihe solcher Fundstücke hat A. Bertrand (5) zusammengestellt und zum Teil in Abbildungen wiedergegeben, darunter einen dreigesichtigen Gott auf einem keltischen Altar, der zu Paris im Fundament des Hôtel-Dieu

gefunden wurde (Figur 59), auch von Reinach wiedergegeben, welcher Autor ebenfalls eine Reihe solcher Funde zusammenstellt (104, 1, 72 Abb. 57; 3, 160).

Die Büste eines dreiköpfigen keltischen Gottes aus der Dordogne beschrieb E. Cartailhac (14, 246); es erscheinen an derselben die drei Gesichter der sonstigen keltischen Triaden in weiterem Fortschritt zu drei Köpfen freigelöst (Figur 60). Diese Darstellung erinnert an die Trimurti von Elephanta.



Figur 59: Gallische Trias mit drei Gesichtern. Nach Reinach.

Weiter brauche ich auf diese keltischen Triaden nicht einzutreten, da auch Usener (140, 31; 162) sich ausführlich darüber verbreitet hat.

Der keltischen Trias entspricht zweifellos der slawische Triglaw, Dreikopf, „simulacrum triceps quod in uno corpore tria capita habens" (163, 40; 126, 156 ff.), offenbar die von Helmold erwähnte dreiköpfige slawische Gottheit. Sie wurde namentlich in Stettin verehrt, aber auch anderwärts, so zu Alsund auf Rügen. Wenn es bei Schwenck (126) heißt: „er hatte drei Köpfe unter einem Hut", so stimmt das genau mit dem obigen Bilde des dreigesichtigen keltischen Gottes überein, wo auch ein Hut den dreigesichtigen Kopf bedeckt, und von seltsamer Aehnlichkeit ist die christliche Triasdarstellung der unten folgenden Figur 63, Seite 191, wo der Hut durch die Mitra ersetzt ist.



Figur 60: Gallische Trias mit drei Köpfen. Nach Cartailhac.

Ein sehr merkwürdiger hieher gehöriger Fund wurde mir durch Herrn Dr. S. Heuberger in Brugg vermittelt. Es handelt sich um eine ungefähr würfelförmige Skulptur aus rotem Sandstein von zirka 10 cm Höhe bei zirka 8 cm Breite; der obere Rand ist quer abgebrochen. Das Stück wurde in der Tiefe von 1 m nahe beim Schlosse in Villigen gefunden und von Herrn Jäggli-Fröhlich vor dem Untergang gerettet, da es Knaben als Spielzeug brauchten. Zunächst ist zu bemerken, daß diese würfelförmige Skulptur in der Mitte von oben nach unten von einem größeren kanalartigen und unten blind endigenden

Loche durchbohrt ist von gegen 3 cm Durchmesser, nach Art eines Pfeifenkopfes, von dessen Boden aus ein engerer Kanal an der Vorderseite schräg nach oben ausläuft, wodurch der Stein sich zweifellos als eine Ampel kundgibt, insofern der große zentrale und hohlkegelartig ausgebohrte Kanal das Gefäß für das Brennöl oder -fett darstellt, während der schräge engere Kanal für den Docht bestimmt war (Figur 61 a). Das auffallendste Merkmal an dieser Ampel ist aber der Umstand, daß die übrigen drei Seiten des würfelförmigen Steines je ein Gesicht eines Mannes mit Schnurr- und Kinnbart erkennen lassen, so daß sich das Ganze zusammengenommen als eine echte Trias darstellt, als drei miteinander seitlich verschmolzene Gesichter, jedes namentlich auch mit gesondert vorragendem Kinn, so daß der Stein auf diesem dreifachen Kinn als seiner Basis aufrecht zu stehen kommt. Hervorzuheben ist ferner als Merkmal, daß Kopf und Barthaar sorgfältig gestutzt erscheint, offenbar in Wiedergabe der Haartracht der dortigen männlichen Bevölkerung. Ich erwähne dieses Umstandes deshalb, weil ich, durch eine Bemerkung des Saxo Grammaticus über die Haartracht des



a



b



c

Figur 61 a, b, c: Gallo-helvetische Ampel mit Triasdarstellung in halber Größe. Original.

viergesichtigen Swantowitbildes auf Rügen angeleitet, meine Aufmerksamkeit darauf richtete, auf dessen Bericht ich zurückkommen werde. Die kelto-helvetische männliche Bevölkerung trug also damals kurz geschnittenes Kopfhaar und wohlgepflegten gestutzten Schnurr- und Kinnbart.

Eine genaue Analogie zu dieser auf drei Flächen eines Würfels verteilten Trias sehe ich in einer Säule, die zu Reims aufgefunden und von B e r t r a n d beschrieben und abgebildet wurde (5, 12). An dieser ist der würfelförmige Säulenkopf ganz entsprechend bearbeitet wie unsere würfelförmige Ampel, und es ist noch dabei der Umstand auffällig, worauf auch der genannte Autor aufmerksam macht, daß die Haar- und Barttracht eine sorgfältige Behandlung erkennen läßt, die Kopfhaare sind gekräuselt, Schnurr- und Kinnbart gestutzt.

Besonders merkwürdig ist nun an der Trias unserer Ampel noch der weitere Umstand, daß jedes der drei Gesichter die Zunge herausstreckt, am einen, wo sie wohl erhalten geblieben ist (Figur 56 c), nach links oben, bei den andern ist sie abgebrochen. Der Finder benannte darum das Objekt als den „Villiger Lällistein", weil er dadurch an die sogenannten „Lällikönige" erinnert wurde, wie einer ja das Tor an der alten Basler Rheinbrücke geziert hat (s. o. Seite 117), und als solcher ist er auch im Jahresberichte der Gesellschaft pro Vindonissa 1920/21 bezeichnet, unter Beigabe einer Abbildung (55).

Zunächst ist schon wegen dieser Eigentümlichkeit bei dieser Trias nicht etwa an christlichen Einfluß zu denken, der Stein muß vielmehr aus der vorchristlichen Zeit stammen, ganz abgesehen von den anderen namhaft gemachten keltischen Analogien. In diesem Hervorblecken der Zunge erkenne ich aber, wie schon beim Gorgoneion ausgeführt und speziell auch bei der Wejopattisdyas, das Symbol des Blitzes und sehe also in dieser keltisch-helvetischen Trias den Geist des Haupt- und ursprünglichen Sonnengottes in Gestalt eines männlichen, und zwar triadischen Gorgoneions. Daß ferner dieser triadische Blitzgott gerade an einer Ampel angebracht ist, hat seine besondere Bedeutung in der Verwandtschaft des Blitzes mit der Flamme. Vielleicht diente das merkwürdige Objekt als Ampel eines Tempels.

Hier ist aber doch noch ein Einwand zu erheben, der besprochen werden muß. In der Iconographie chrétienne von Didron (25, 545) fiel mir die Darstellung des Satans als Trinität nach einer französischen Miniatur des 15. Jahrhunderts lebhaft auf, deren drei Gesichter die Zunge hervorstrecken, gerade so, wie auf der soeben beschriebenen Ampel. Ich kopiere hier das Bild zum Vergleich (Figur 62).

Es könnte sich nun darauf die Behauptung stützen, daß die beschriebene Ampel doch ein christliches Werk sei und daß es die Trias des Teufels darstelle. Aber dem ist zu entgegnen, daß in einem christlichen Hause schwerlich die Hauptlampe mit einer Trias des Teufels verziert worden wäre, was ja den Besitzer geradezu in den gefährlichen Verdacht der Verehrung des Satans gesetzt hätte; viel wahrscheinlicher aber erscheint mir die Annahme, daß ein Stück wie unsere keltische Ampel oder irgend ein anderes keltisches Relief, welches die Trias des Blitzgottes mit hervorbleckenden Zungen darstellte und das, weil es heidnisch war, als teuflisch galt, dem Maler jener Miniatur zu Handen gekommen ist und ihm zum Vorbilde für seine Darstellung gedient hat; und das Vorkommen der heidnischen und also teuflischen Trias konnte überhaupt nur den Gedanken an eine Dreifaltigkeit des Satans rechtfertigen, welche zu glauben und darzustellen ja sonst blasphemisch gewesen wäre.

Germanisch-nordische Göttertriaden, die aber nicht mehr zur Einheit verschmolzen erscheinen, bilden auch Odin, Hönir, Loki; Odin, Wili, We; Wodan, Thor, Fricco (46, 397; 412; 598). Wodan reitet auf einem dreibeinigen Schimmel, auch dies ein auf verborgene Trias deutendes Symbol (140, 187).

Die Trias tritt ferner bei den germanischen Walküren auf, die meist zu 3, 6, 9 und 12 auf Wolkenrossen mit feuersprühendem Speere reiten, von leuchtenden Blitzen umzuckt (46, 316), Triaden somit des weiblich gedachten Blitzgottes, genau entsprechend den Moiren und Erinyen, weibliche Geister des Sonnengottes, zugleich den uralten rächenden Blitzdämon personifizierend. Auch die Nornen gehören hieher mit der Wurt (s. o. Seite 60).

Nach Usener (140, 177; 184) liefern eine Ueberfülle des Stoffes in Beziehung auf Dreiheit die Sagen und Märchen sämtlicher europäischer Völker. Ich verweise auf seine diesbezüglichen Ausführungen.

Auch die Tetras vermisse ich in dem hier behandelten Völkerkreise keineswegs, wie sie ja auch in der zitierten Feststellung Helmolds von den slawischen Götterbildern mit drei oder noch mehr Köpfen enthalten ist. Sie knüpft sich speziell an ein noch im 12. Jahrhundert zu Arkona auf Rügen vorhanden gewesenes, von den slawischen Völkerschaften hochverehrtes Bildwerk des Gottes Swantowit. Wir verdanken Saxo Grammaticus eine so genaue Beschreibung desselben und seiner Zerstörung durch Waldemar I., daß es uns anmutet, als hätte er mit den Augen eines modernen Ethnologen das Götterbild besichtigt, von wissenschaftlichem Interesse angetrieben. Ich entnehme seinem Berichte das folgende (120, 823):

Figur 62: Christliche Darstellung des Satans als Trias. Nach Didron.

In der Nähe der Stadt Arcona befand sich ein Tempel aus Holz gearbeitet von kunstreichster Ausführung, ehrwürdig nicht nur durch die Pracht des Gottesdienstes, sondern auch durch die Göttlichkeit des in ihm aufgestellten Bildwerkes. Dieses, welches an Größe einen menschlichen Körper weit übertraf, zeigte vier Köpfe auf ebenso vielen Hälsen, von welchen vier Köpfen je zwei nach dem Rücken und je zwei nach der Brust zu schauen schienen. Von vorne oder von hinten betrachtet, aber schien je ein Kopf sich nach rechts oder nach links zu wenden. Haare und Bart waren gestutzt in Nachahmung der Sitte der Bewohner von Rügen. Das Bildwerk war von Holz. Einmal jährlich strömte das Volk von der ganzen Insel zum Tempel hin, opferte Vieh und hielt ein Festmahl ab, wobei es für fromm galt, die Nüchternheit zu verletzen und für Sünde, sie zu bewahren. Diesem Götterbild huldigten alle Slawen, und sogar benach-

barte Könige spendeten ihm Geschenke. Der Priester trug, entgegen dem Brauche der Inselbewohner, langes Haar und langen Bart. Der Gott besaß ein weißes Roß; wenn dasselbe über eine Reihe von Speeren mit dem rechten Fuß trat, so bedeutete es für eine Unternehmung Glück, wenn mit dem linken, Unglück. Waldemar ließ den Tempel und das Bild zerstören in Gegenwart des versammelten Volkes und unter dem Jammer und Weinen vieler seiner Verehrer; es wurde in Scheiter gespalten und im Feuer der Lagerküche verbrannt.

Auch Helmold (54, 2, 12) berichtet einiges nähere über die Exekution des Swantowit, zu dem sich die Slawen als ihrem „deus deorum" bekannten.

Daß es sich bei diesem vierköpfigen Götterbilde, wenigstens seiner ursprünglichen Bedeutung nach, um den Sonnengott handelt, das geht allein schon aus dem ihm geheiligten Schimmel hervor; „in Swantowit sehen wir den Gott der Sonne als einen Hauptgott, dem das weiße Roß geweiht ist, wie dem persischen Sonnengott" (126, 144). Es ist der Schimmel des Wodan.

Der Leitritus der Orgien fehlt gleichfalls nicht; insbesondere die Bacchanalien hatten als Dienst des Sonnengottes globale Verbreitung; so war es z. B. auch bei den Peruanern „eine ganz gewöhnliche Kultushandlung und ein wesentlicher orthodoxer Bestandteil der religiösen Feierlichkeiten, daß man sich mit berauschendem Getränke zu Ehren der Gottheit auf die unmäßigste Weise betrank" (79, 413).

Mit Recht zieht Z e u ß (163, 41) die folgende Parallele: „Der vierhauptige Brahma ist ganz, auch in der Form, identisch mit Swantowit."

Auch an anderen Stellen auf Rügen wurden dem Swantowit entsprechende multiple Götterbilder verehrt. So befanden sich nach Saxo zu Karenz drei Tempel, in deren einem der Gott Porenut verehrt wurde, dessen Bild, wie das des Swantowit, vier Gesichter hatte, außerdem aber trug er ein fünftes auf der Brust, wobei er es in seinen beiden Händen hielt. Im nächsten Tempel aber fand sich das Bild des Porewit, das fünf Köpfe hatte, und im dritten, von Saxo als erstem bezeichnet, das des Rugiäwit aus Eichenholz, dessen Haupt sieben Gesichter hatte, alle mit gemeinsamem Scheitel. Der Bischof Absalom von Roskilde hieb persönlich mit dem Beilchen, „securicula", das er für solche Zwecke mit sich führte, auf diese Bildwerke ein und verbrannte sie.

Da in den erwähnten Götterbildern die Zahl vier und damit die Tetramerie überschritten wird, so bedürfen dieselben noch einiger erklärender Worte. Wir haben öfter gesehen, wie eine spielerische Phantastik, der die ursprüngliche Bedeutung der Tetramerie nicht mehr bekannt war, die Zahl der Multiplizität ins Sinnlose vermehrte, und die Siebenzahl ist altgeheiligt wegen der sieben Planeten als astrologische Zahl. Anders ist es mit der sehr seltenen Fünfzahl. Ich lasse darüber S c h w e n c k sprechen, dem ich mich anschließe; er schreibt (126, 146): „Der mit beiden Händen vor der Brust gehaltene Kopf des viergesichtigen Porenut kann nichts weiter bedeuten, als die Einheit des Gottes selbst, und das Bild gibt daher als Sinn seiner Erscheinung an, daß Porenut als Gott eine Einheit sei, wie es ja auch der eine Leib ausdrückt, bei dem aber ein vierfaches Verhältnis stattfinde."

Zu Porewit und Rugiäwit bemerkt Schwenck (126,147): „Betrachten wir neben Rugiäwit mit sieben Gesichtern den Porewit mit fünf Gesichtern und ohne Waffen — Rugiäwit war bewaffnet, Porewit waffenlos dargestellt —, der auch nichts anderes sein kann als der Sonnengott, so haben wir bei dieser Zusammenstellung eine Zwölfzahl, die sich so verhält, daß sieben Teile streitbar sind, fünf aber der Streit-

barkeit entbehren.“ Schwenck deutet nun diese Zahl auf die sieben Monate der guten Jahreszeit und die fünf winterlichen Monate, eine weithin verbreitete Jahreseinteilung, wie er nachweist. Demnach hätten wir es in den erwähnten über die vier hinausgehenden Zahlen mit der in Babylonien wurzelnden Zodiakalmythologie zu tun, indem auch Schwenck all die genannten Gottheiten als Sonnengötter auffaßt.

Ich füge hier an, daß Usener (140, 340) in einer vierköpfigen Bronzestatuette gallo-römischer Arbeit aus Bordeaux einen Hermes erkennt; ich glaube aber dieselbe für eine gallische Tetras ansprechen zu dürfen.

Noch mache ich darauf aufmerksam, daß Schwenck meiner Erklärung der Tetramerie aus den vier Aspekten des Sonnengottes recht nahe gekommen war, wenn er sie auch nicht scharf erfaßte oder sie verallgemeinerte; denn er äußert sich in dieser Beziehung folgendermaßen (126, 145): „Vier Köpfe hat Swantowit, zwei nach vorn, zwei nach hinten, die aber nicht nach diesen Seiten geradeaussehen, sondern nach vier verschiedenen Seiten gewendet sind. Die Richtung dieser Köpfe möchte am geeignetsten die vier Welt- oder Himmelsgegenden anzeigen. In Italien finden wir den Janus, der gewöhnlich zweiköpfig war, welche Gestaltung ihn als die auf- und die untergehende Sonne bezeichnet, auch vierköpfig dargestellt.“ Und über Triglav schreibt Schwenck (126, 160): „Die aufgehende, die am Tag stark und heiß leuchtende Sonne und drittens die untergehende können im Bilde durch drei Köpfe eines einzigen Gottes füglich dargestellt werden“ (vergleiche auch seine Bemerkung über die Dioskuren oben, Seite 92).

V.

DIE MULTIPLIZITÄT IN DER HEBRÄISCH-CHRISTLICHEN MYTHOLOGIE.

Daß Jahve, der Nationalgott der Hebräer*), ursprünglich Sonnen-Blitzgott war, darauf habe ich schon hingewiesen (vergl. auch Hab. c. 3); ich zitiere dazu noch die folgende Aeußerung von Ghillany (42, 148): „Baal, Melech (= Moloch) und Jehovah sind in alter Zeit ein und dasselbe Wesen, die Sonne; der alte jüdische Jehovah unterscheidet sich von diesen Gottheiten nur dem Namen nach, als nationale Bezeichnung des Sonnengottes bei den Hebräern; er wird zwar mit diesem Namen ein selbständiger Gott, heißt aber auch später an sieben Stellen Melech, einmal auch Baal. Nach den ältesten geschichtlichen Spuren tritt Jehovah als Sonne auf; ihr werden die Menschenopfer gebracht. Mose läßt die Obersten zur Sühne des Volkes vor der Sonne aufhängen (4 Mo. 25, 4); Josua schont die gefangenen Könige in der Schlacht, um sie dem Sonnengott zum Dankopfer zu bringen (Jos. 10, 12); noch David befiehlt, zur Abwehr einer Hungersnot die Nachkommen Sauls vor Jehovah, d. i. vor die Sonne, zu hängen (2 Sam. 21)."

Es läßt sich ein weiterer Beweis, daß auch der hebräischen Religion die Sonnenverehrung zu Grunde liegt, aus der Lage der Tempel ableiten, die, ebenso wie die ägyptischen und überhaupt alle Tempel aller Kulturnationen, streng orientiert angelegt waren, und es ist als merkwürdige Tatsache festzustellen, daß überall immer wieder die alte Sonnenverehrung zum Durchbruch kam, wenn sie auch von der offiziellen Theologie als Ketzerei, ja als „Greuel" verabscheut wurde; denn im Haupttempel von Jerusalem fand der gegen den Sonnenkult zelotisch eifernde Hesekiel „im innern Vorhof am (östlichen) Eingang bei 25 Männer, ihren Rücken gegen den Tempel, ihr Angesicht gegen Osten gekehrt, und sie beteten an gegen Osten vor der Sonne" (Hes. 8, 16 ff.; 6. Jahrh.), und die Sonnenverehrung erhielt sich in Palästina bei der jüdischen Sekte der Essäer bis in die christliche Zeit (72, 44).

Mit der Verehrung des Sonnengottes verbindet sich in sehr natürlicher Weise die des Feuers; die ewige Flamme des Brandopferaltars ist Jahve selbst, genauer sein Geist in Gestalt des Feuers, wie er als solches im Busch auf dem Sinai erscheint. Er verzehrt das Opfer als persönlich gedachte Flamme in sehr unmißverständlicher Darstellung. So „fraß das Feuer, das von Jahve ausging — also eben sein Geist — das Brandopfer und die Fettstücke" (3 Mo. 9, 24; dazu auch 1 Mo. 15, 17; Ri. 6, 21). Oder er erscheint als Blitz: „da fiel Feuer Jahves herab und fraß das Brandopfer und das Holz und die Steine und die Erde, und das Wasser im Graben leckete es" (1 Kö. 13, 38), ja sogar „das von Jahve ausgehende Feuer fraß die beiden Söhne des Aaron" (3 Mo. 10, 1; 2), wonach der im Blitz und Feuer repräsentierte hebräische Nationalgott

*) „Hebräer hießen früher die jetzt sogenannten Juden" (Tertullian Apol. cap. 18; c. 200 p. C.).

hier geradezu als Kannibale erscheint, was der Sonnengott, wo er immer durch Menschenopfer verehrt wird, auch tatsächlich ist (dazu 42, 211; 278 ff.). Es haben sich also in den zitierten Stellen sehr primitive Anschauungen erhalten, der jüdische Jahve identifiziert sich hier mit dem persischen Ahuramazda, „dessen Körper aus Feuer, als eine im ungeschaffenen Lichte hervorlodernde Flamme besteht“ (71, 189), und erst „im späteren Judentum trat die Tendenz immer stärker hervor, Gott möglichst transzendent zu fassen“ (164, 458). „Man kann es nicht genug betonen, daß Jahve erst unter persischem Einfluß sich von den Göttern der übrigen semitischen Völkerschaften, einem Baal, Melkart, Moloch, Kamosch usw., abgelöst hat, mit welchen er bis dahin fast unterschiedslos zusammengeflossen war, und daß er erst unter der Einwirkung der hellenistischen Kultur zu jenem ‚einzigartigen‘ Gotte geworden ist, an den wir bei seinem Namen gewöhnlich zu denken pflegen.“ (26, 36 A.).

Von Bedeutung ist noch, daß der babylonische Sonnengott Marduk in der hebräischen Sage sich erhalten hat, „zum Teil geradezu mit Beibehaltung des Namens Marduk. Hieher gehört in der späteren jüdischen Sage die Gestalt des Mardochai in der Esthergeschichte, wo der babylonische Nationalgott zu einem jüdischen Nationalhelden geworden ist“ (164, 395).

Weiter wurde Jahve auch von den Hebräern ursprünglich in der Gestalt eines S t i e r e s dargestellt und verehrt, nach ägyptischen und babylonischen Vorbildern, als Sinnbild der Fruchtbarkeit des Sonnengottes, was auch daraus hervorgeht, daß diese Form der Verehrung später immer wieder gelegentlich auftauchte (2 Mo. 32; Ri. 8, 27; dazu 63, Beilagen, 111; 1 Kö. 12, 28; 29; 32; Hos. 8, 4—6).

Auch im Brandopferaltar, der selbst Idol war, ist ein ursprüngliches Stieridol zu erkennen, da er durch vier Hörner ausgezeichnet war (42, 195; 279; 298 ff.); dasselbe gilt für den Räucheraltar. Ich werde unten noch in einem anderen Sinne darauf zurückkommen.

Die Verdrängung der ursprünglichen Stierverehrung, d. h. der ursprünglichen Personifizierung Jahves durch einen Stier, scheint durch parsistischen Einfluß auf dem Weg über Babylonien erfolgt zu sein, so daß der Geist Jahves sich von da an in die Feuerflamme des Ahuramazda verwandelte und es verboten wurde, ihn bildlich darzustellen.

Jahve wurde auch, wie bei anderen Völkern, durch Menhirs repräsentiert (Jos. 24, 26; 27; 1 Sam. 7, 12), die wir als P h a l l o s s y m b o l e erkannt haben. Diese Steine wurden, wie ausdrücklich gesagt wird, als vom Gott begeistet gedacht; denn „der Stein hat gehöret alle Worte Jahves, die er mit uns geredet“ (Jos. l. c.).

Auch ist das M e n s c h e n o p f e r für die Verehrung des Sonnengottes charakteristisch; stellt es doch einen eigentlichen Leitritus des Sonnenkultes dar. Solche fanden bei den Hebräern immer gelegentlich satt, wenn sie auch nach der allbekannten Erzählung von Abraham und Isaak durch ein Schlachttier, speziell einen Widder, offiziell abgelöst waren (1 Mo. 22); aber gerade in dieser sehr nüchtern gehaltenen Erzählung erkennt man die Art und Weise, wie das Opfer des Erstgeborenen vorgenommen wurde: das Kind wurde zuerst geschlachtet und dann dem Gott zur Mahlzeit verbrannt, d. h. wie ein Stück Wild gebraten — doch geschah auch noch furchtbareres (42, 203 ff.; 26, 43; dazu 58) — in Erfüllung des Gebotes (2 Mo. 22, 28): „den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben,“ entsprechend wie es auch Aischylos, offenbar bestimmter Tradition folgend, mit viel tieferer Ergriffenheit darstellt, als sich in jener mosaischen Erzählung offenbart, indem er

schaudernd beifügt: „was weiter geschah, sah ich nicht, sag ich nicht" (Ag. 248). Ich erinnere ferner an die Opferung der Tochter des Richters Jephtha, dieser jüdischen Iphigenie, die ihr Vater, „vom Geiste Jahves besessen" (Ri. 11, 29 ff.), also als echter Schamane, dem Gotte als Brandopfer gelobte und Wort gehalten hat. Auch diese Barbarei hatte globale Verbreitung: „Wenn ein Inka gefährlich krank wurde, opferte man einen seiner Söhne, und zwar dem Sonnengotte, mit der Bitte an letzteren, den Tausch anzunehmen" (79, 378), und entsprechend dem Opfer Jephthas hat noch ums Jahr 989 der norwegische Jarl Hakon dem Gotte Odin seinen siebenjährigen Sohn um Sieg geopfert (46, 552). Im übrigen verweise ich über die Menschenopfer bei den Hebräern auf das Werk von Ghillany (42).

Jahve, ursprünglich also Sonnen-Blitzgott, wurde mit Zähigkeit in seiner Form als Monas festgehalten, gleich den ägyptischen, babylonischen und anderen Lokalgöttern; aber die Vorstellung der Multiplizität flackerte immer gelegentlich neben der Monasvorstellung auf, wie sich aus Spuren in der hebräischen Literatur nachweisen läßt.

Fürs erste hatte der hebräische Nationalgott einen Geist, der sich vom Körper loslösen und auf Erden erscheinen konnte. Er wird nach ursprünglicher Auffassung bezeichnet als der Engel Gottes, und zwar zu einer Zeit, da diese Bezeichnung noch eine Einzelgestalt bedeutete, wie Hermes, als somit noch nicht eine Vervielfältigung von Engeln als Boten und Diener Gottes aufgetreten war.

Dieser Engel, der Repräsentant des Gottes, wird denn auch gelegentlich mit dem Gotte selbst identifiziert; denn der Geist Gottes ist, ebenso wie der des Menschen, er selbst. So „spricht der Engel Jahves bei vielen Einzelerscheinungen im A. T., wie wenn er Gott selbst wäre" (12, Engel; dazu 1 Mo. 16, 10; 22, 2. 12. 15; 2 Mo. 3, 2. 4). Jahve selbst aber thront im Himmel, zu dem eine Leiter emporführt. Ich habe schon an einem anderen Orte darauf hingewiesen, daß für diese Vorstellung das Vorbild im Pfahlhause zu suchen ist, der auf Säulen ruhende Himmelspalast ist ein Pfahlbau, zu dem eine leiterartige Treppe hinaufführt (115, 1910, 442). Dann steigt auch Jahve bisweilen persönlich vom Himmel herab, so auf Babylon, um den großen Turm zu besichtigen (1 Mo. 11, 5), wohl mit Hilfe der erwähnten Leiter, auch „fährt" er auf den Sinai herab (2 Mo. 19, 18. 20). Aber doch ist es nicht der Gott selbst, der herabkommt, sondern eben sein Gesandter, sein Repräsentant, sein Geist; denn der Sonnengott kann nicht als Körper auf die Erde kommen, um unter den Menschen zu wandeln und zu handeln, wohl aber sein Geist, der den Körper beliebig verlassen und sich überallhin schrankenlos bewegen kann.

Daß aber dieser Geist Jahves, der als sein Engel bezeichnet wird, ursprünglich nichts anderes ist als der Blitz, dieser allwissende und strafende Geist des Sonnengottes, dieser Heilige Geist, geht aus zahlreichen Stellen meiner bisherigen Darstellung zwingend hervor, und noch spät erscheint eine Engelmonas „von Aussehen wie der Blitz" (Ev. Mat. 28, 3; dazu auch Ev. Luk. 2, 9). Ich erinnere auch daran, daß die Engelsorte der Seraphim, hebr. saraph (Jes. 6, 2), als „blitzende Schlange" übersetzt werden darf, also entsprechend aufzufassen ist wie die Drachengestalt der Cheruben, und auch schon in der hebräischen Mythologie erscheint der Geist des Sonnengottes in Vogelgestalt, und zwar in der Erzählung von Noah (1 Mo. 8, 6—12), der nach vergleichend mythologischen Gesichtspunkten als Sonnengott und Schöpfer anzusehen ist (79, 112 f.; 229) und der seinen Geist in Gestalt einer Taube aussendet, die bekanntlich auch in der Erzählung von der Taufe des

Christus als Verkörperung des Heiligen Geistes erscheint. Daß auch ein Rabe ausgesandt wird, kann diese Auffassung nicht stören; so wird in einer mexikanischen Flutsage ein Kolibri ausgesandt (79, 515); dieser aber ist der Geist des Sonnengottes Huitzilopochtli.

Mit dem Gesagten gewinnen wir in Beziehung auf die hebräische Mythologie fürs erste den alten Dualis von Körper und Geist, der an und für sich noch nicht eine Janusdyas darstellt, wohl aber nach Umständen zu einer solchen werden kann.

Eine wichtige Funktion des Blitzes als Geistes des Sonnengottes ist die phallistische; er befruchtet die Erde, und zwar unmittelbar durch Einschlag in den Boden, später bildlich abgeleitet, indem die Erde durch ein Weib, der Blitz oder Geist des Sonnengottes aber durch ein männliches lebendes Wesen, sei es in Tier- oder Menschengestalt, repräsentiert wird. So sehe ich in den „Verkündigungen" bei den verschiedenen Völkern nur die legendarische Verhüllung einer Begattung des Geistes des Sonnengottes mit der Erde oder mit einem sie repräsentierenden Weibe. In der hebräisch-christlichen Mythologie ist die Verkündigung namentlich mit der Erzeugung des Sonnensohnes verknüpft, sowohl des Simson, als des mit dem Sonnensohn zusammenfallenden Christus. Bei der Verkündigung des Simson erscheint der Engel als „furchtbar von Ansehn" (Ri. 13), und er wird ohne weiteres mit Jahve selbst identifiziert; denn nachdem er in der Flamme des Altars aufgestiegen war, „sprach Manoah zu seinem Weibe: sterben werden wir, denn wir haben Gott gesehen!"

Die Verkündigung im N. T. nimmt sich wie eine Dublette zu der des „Sonnenmannes" Simson aus, was den geheimen Sinn hat, daß ebensowohl Simson als Christus Sonnenmänner, d. h. Sonnensöhne und als solche der Sonnengott selbst sind. Die ursprüngliche Darstellung des Mythos ist uns zweifellos im Ev. Luk. aufbewahrt, der sie aus den „vielen" ihm zur Auswahl vorgelegenen Evangelien in seine Darstellung aufgenommen hat. Der Schriftsteller des Ev. Mat. mildert die Verkündigung des Engels schon in einen Traum des Joseph ab, beide aber stimmen darin überein, daß die Begattung durch den Heiligen Geist erfolgt, d. h. eben durch den Geist des Sonnengottes, dessen Repräsentant zwar wiederum der Verkündigungsengel selbst ist, der aber bei dem Vorgang nicht aktiv auftritt, was aber in vergleichend religionsgeschichtlicher Beziehung nichts befremdendes an sich hat. Wie die Verkündigung in Aischylos Prometheus, in welcher der Hymnos auf die Jo (645 ff.) eine entschiedene Verwandtschaft zeigt zum Hymnos auf die Jesusmutter im Ev. Luk., als solche von der Begattung des Sonnengottes mit der die Erde repräsentierenden Jo getrennt erscheint, obschon sie zuletzt erfolgt, so auch zeigt sich dieselbe künstliche Trennung der Vorgänge in der Erzählung der christlichen Mythologie. Auch die Verkündigung des Isaak (1 Mo. 17, 15 ff.) ist in gewissem Sinne hieherzuziehen; ferner gehört auch die Verkündigung des Täufers hieher, die sich indessen wie eine Kombination der erwähnten Verkündigungen ausnimmt; denn wie Abraham zum Engel spricht: „wird wohl einem Hundertjährigen geboren und wird Sara, die neunzigjährige, gebären?" (1 Mo. 17, 17), so Zacharias: „wobei soll ich das erkennen? Denn ich bin alt und mein Weib ist betaget" (Ev. Luk. 1, 18), und die Ermahnung des Engels an die Mutter des Simson: „trinke nicht Wein und starkes Getränk" (Ri. 13, 7) wird bei der Verkündigung des Täufers auf diesen selbst bezogen: „Wein und starke Getränke wird er nicht trinken" (Ev. Luk. 1, 15). Die Worte des Hymnos aber in der Verkündigung des Täufers: „er wird groß sein vor dem Herrn" (Ev. Luk. 1, 15) findet sich

fast ebenso in der des Christus wieder: „er wird groß und ein Sohn des Höchsten genannt werden“ (Ev. Luk 1, 32).

Die christliche Legende hat eine entschiedene Verwandtschaft mit der älteren persischen von der Erzeugung des Saoshyant, wie oben (Seite 131) schon ausgeführt.

Es ist einleuchtend, daß die Erzeugung des Sonnensohnes mit Hilfe eines weiblichen Wesens einen Versuch darstellt, um auf genealogische Weise die Vorstellung von der Dyas des Sonnengottes zu erklären; der zeugende Geist war der der Monas, er erzeugt mit dem irdischen Weibe, d. h. der Erde, den Sohn als Dyas, das sind Vorstellungen, die wir schon eingehend behandelt haben. Nun tritt aber an einer sehr merkwürdigen Stelle der Geist Jahves auch als Trias auf, nämlich in der Erzählung vom Besuch der drei Männer bei Abraham im Hain Mamre (1 Mo. 18, 1 ff.). Zu Anfang erscheint die Trias recht deutlich als solche, d. h. als Dreiheit in der Einheit; denn Jahve tritt ausdrücklich in Gestalt von drei Männern auf; „sie erscheinen in der Dreizahl und sprechen als einer“ (23, 96). Im weiteren Verfolg der Erzählung aber verflüchtigt sich diese Trias in nebelhafte Auflösung. Dennoch „wurde die Erscheinung der drei Gestalten bei Abraham gemeinhin als die Erscheinung der Trinität gedeutet“ (l. c.).

Eine Nachwirkung der alten Triasvorstellung erkenne ich ferner in dem Anruf Jahves aus dem feurigen Busch (2 Mo. 3, 6): „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“, und an einer Stelle (1 Mo. 15, 9) verlangt Jahve als Opfer „eine dreijährige Kuh, eine dreijährige Ziege und einen dreijährigen Widder“.

Eine Tetras erkenne ich in dem als „ehernes Meer“ bezeichneten Wasserbecken im salomonischen Tempel, das auf zwölf Rindern ruhte, von denen je drei nach einer Himmelsrichtung gewendet waren (1 Kö. 7, 23 ff.); das Kunstwerk des Hiram von Tyrus war also orientiert aufgestellt und zeigte eine Verbindung der triadischen Vorstellung mit der tetradischen. Dabei tritt auch die Zahl 12 auf, die der Zodiakalmythologie sowie dem Kalender angehört.

Ein Symbol der Tetras des hebräischen Nationalgottes erkenne ich auch in den vier Hörnern des Brandopfer- und des Räucheraltars und zweifle nicht, daß dieselben wie das eherne Meer und schließlich der ganze Tempel orientiert aufgestellt waren (dazu auch 42, 279).

Ueber die Cherubentetras bei Hesekiel habe ich schon gesprochen (Seite 111).

Daß die c h r i s t l i c h e R e l i g i o n, so wie alle anderen antiken Religionen, nur ein Seitensproß der allgemeinen Sonnenreligion, dieser Urmutter aller theistischen Religionen ist, geht aus der vergleichenden Religionsgeschichte mit Sicherheit hervor. Nicht nur die Orientierung der Tempel und der Gräber, die sich bis auf unsere Zeit erhalten hat, deutet auf diesen Ursprung hin, sowie das Weihnachtsfest im Wintersolstitium und dergleichen auf den Sonnenlauf sich beziehende Feste mehr, sondern die ersten Christen wurden überhaupt von den Nichtchristen direkt der Sonnenverehrung bezichtigt, wie uns Tertullian (apol. c. 16; ad nat. c. 13) mit den folgenden Worten berichtet: „Einige glauben, die Sonne sei unser Gott. So werden wir am Ende wohl gar zu den Persern gerechnet werden — — Um es kurz zu sagen, der Verdacht rührt daher, daß wir nach Osten gewendet beten.“ Er setzt hinzu, sehr viele der Nichtchristen machten es ebenso. Wenn sie, die Christen, ferner den diem solis, also den Sonntag, der Freude widmeten, ebenso wie die Nichtchristen, so täten sie es aus einem ganz anderen Grunde, als wegen der Verehrung der Sonne.

Wir wollen Tertullian gerne glauben, daß bei den Christen seiner Zeit eine eigentliche Sonnenanbetung nicht stattgefunden hat, daß vielmehr von ihnen beim Gebete nur ein uralter Gebrauch festgehalten wurde, der aus dem Sonnenkult hervorgegangen war und der auch in der griechischen Kirche bis heutzutage sich erhalten hat; aber für die Nichtchristen, wenigstens für die von höherer Kultur, ist dasselbe zu sagen, soweit es sich um zugestandene Sonnenverehrung handelte. Bei den Aegyptern, wo Amenophis IV. sie neu einzuführen versuchte, wurde sie ebenso als anstößige Ketzerei wieder ausgerottet, wie wir oben bei den Juden gesehen haben, und es würde z. B. in Athen einer gewiß als Ketzer eingeklagt worden sein, wenn er behauptet hätte, Zeus sei nichts anderes als die Sonne — „stellte doch Diopeithes den Antrag auf gerichtliche Anzeige aller, die nicht an die Götter glaubten" (Plut. Perikl. c. 32) —, aber die Spuren der ursprünglichen Sonnenreligion lassen sich gleichermaßen in allen Kulturreligionen erkennen. So ferner im Herabsteigen des Erlösergottes nach der Unterwelt in der christlichen Mythologie, wozu ich auch die Versenkung des Prometheus in den Hades als Parallele ziehe; beide Götter haben so ihre chthonische Seite, wie Zeus, Herakles, Hermes usw. Sodann ist die Auferstehung aus dem Felsengrab, ursprünglich aus der Höhle auf einem Berge, und das Emporsteigen zum Himmel heliotheistische Reminiszenz; desgleichen die alte Angabe, ein Evangelienzitat Justins, daß Christus in einer Höhle bei Bethlehem geboren worden sei (98, 23; 121); es handelt sich dabei um die bekannte Höhlengeburt des Sonnengottes (dazu 111, 306 f.).

Ueber das Kreuz, dieses eigentliche Erkennungszeichen der christlichen Religion, habe ich schon ausführlich gehandelt und seine globale Verbreitung sowohl als sein Wesen als Sonnensymbol nachgewiesen; seit der jüngeren Steinzeit und damit seit dem Emporkommen des Heliotheismus wurde das Kreuz so sehr Leitsymbol des Sonnenkultes, daß wir sagen können: seit dem Erwerb des Sonnenkultes stehen alle Kulturreligionen im Zeichen des Kreuzes, und wie wir schon an dem nordamerikanischen mystischen Täfelchen (s. o. Figur 11, Seite 46, und Figur 37, Seite 70) ersehen, daß das unzweideutige Kernsymbol für den Sonnengott ein innerhalb eines Kreises, der Sonnenscheibe, liegendes gleicharmiges Kreuz ist, so gilt dasselbe auch für die christliche Religion: „Das allgemeine Symbol Gottes ist das Kreuz im Kreise, welches auch als ausschließlicher Nimbus für jede der drei Personen der Trinität angebracht wird" (154, 3). Darauf werde ich zurückkommen.

Das tierische Symbol des christlichen Erlösergottes ist, wie bei Hermes, der Widder; er ist Fruchtbarkeitssymbol des Sonnengottes, und so wird besonders in der Apokalypse (z. B. 17, 14) der christliche Erlösergott stets als junger Widder, ἀρνίον, bezeichnet und ihm als solchem die hingebendste Verehrung erwiesen.

Die vorstehenden Bemerkungen sind nur Ergänzungen zu früheren Ausführungen über die solare Grundlage der Christusmythologie.

Die astralen Ausdeutungen der Widder- und Fischsymbole, worauf besonders D u p u i s (28; 29) Gewicht legt, sind abzulehnen, da sie der sekundären, babylonischen Zodiakalmythologie entnommen und deshalb für den eigentlichen Ursprung der hier behandelten Vorstellungen nicht maßgebend sind.

Einen Leitritus für Sonnenkult sehe ich in den M y s t e r i e n, wie überhaupt in allen, so auch in den christlichen, welch letztere in der Form, wie sie ausgeübt wurden und noch werden, vom Dienste des persischen Sonnengottes Mithra übernommen worden sind (128, 273).

Die Uebereinstimmung war schon den frühesten Christen anstößig, zumal es einige unter ihnen gab, die am Abendmahltische beider Götter teilnahmen, was ihnen den Tadel zuzog, daß sie ebensowohl am Liebesmahl des Herrn, als an dem des Teufels sich zu Tische setzten (1 Cor. 10, 20. 21). Aber die älteste Unterlage für das Brot und den Wein, nämlich das Fleisch und das Blut des Menschenopfers, speziell eines Kindes als Repräsentanten des Erlösergottes, tritt nicht nur in der bekannten Stelle (Ev. Jo. 6, 53 ff.) zu Tage, wo dieses Opfer wenigstens in der Vorstellung festgehalten ist, sondern Tertullian verrät von solchen Handlungen eine so genaue Kenntnis, daß man den Verdacht schwer los wird, es seien dergleichen nicht nur in nichtchristlichen, sondern auch in christlichen Winkelmysterien gelegentlich vorgekommen; und die Christen wurden auch tatsächlich derselben beschuldigt, wogegen Tertullian, der römischer Anwalt gewesen war, etwas weitschweifig plädiert. Wegen einer heranzuziehenden fernen Parallele ist die Schilderung bei Tertullian von besonderer Bedeutung; er schreibt darüber (ap. 7): „Wir werden große Verbrecher genannt wegen des Sakramentes des Kindermordes und des davon bereiteten Mahles und der auf das Mahl folgenden Blutschande", und er fährt dann in ironischem Ton fort mit den folgenden Worten (ap. 8): „Es ist Sitte, daß diejenigen, welche geweiht werden wollen, zuerst zum Vorsteher der Mysterien gehen und sich aufschreiben, was für Vorbereitungen zu treffen sind. Der wird dann sagen: „Du brauchst ein noch zartes Kind, das vom Sterben noch nichts weiß, das unter deinem Messer lächelt; dann ein Brot, womit du die Brühe des Blutes auffängst," (und an einer anderen Stelle, kurz vor dieser): „Komm, senke das Eisen in das Kind, das, niemandes Feind, niemandem etwas zu leid getan, vielmehr gleichsam Kind aller ist, oder, wenn dies Amt eines andern ist, so stehe nur dabei, wenn ein Mensch stirbt, ehe er eigentlich gelebt hat, erwarte die entweichende junge Seele, fange das frische Blut auf, sättige damit dein Brot und iß es mit Freude." Das kann Tertullian aber nicht erfunden haben, solche grausige Dinge müssen vorgekommen sein, wenn nicht bei den Christen, so bei den Nichtchristen (dazu 42, 633 ff.); bei den ersteren aber hat sich der Begriff davon, die Tradition, unmißverständlich in dem Spruche erhalten (l. c.): „wenn ihr nicht esset das Fleisch des Sohnes des Menschen und trinket sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch." Und nun stelle ich fest, daß dieser Gebrauch, bei den Mysterien des Sonnengottes ein mit dem Blut eines geschlachteten Kindes getränktes Brot zu genießen, globale Verbreitung hatte, wie sich aus der folgenden Schilderung entsprechender aztekischer Mysterien beweisen läßt. Es berichtet nämlich Clavigero (17, 1, 428; dazu 79, 605): „Die Priester verfertigten das Bild des Huitzilopochtli von allerlei Samen — also einer Art Brot —, die mit dem Blute geopferter Kinder zusammengebacken wurden. Mancherlei religiöse Reinigungen und Sühnungen, Waschungen mit Wasser, Aderlassen, Fasten, Prozessionen, Räucherungen, Wachtelopfer, Menschenopfer bereiteten die Feier vor." Darauf wurde das Bild mit einem Pfeil durchschossen, und jedermann erhielt ein Stückchen davon, um es zu verzehren. „Dies hieß man Teocualo, der Gott, den man ißt. So wurde bei hohen Festen das heilige Brot mit Kinderblut bereitet" (79, 379; vergl. auch 111, 211).

Merkwürdig ist noch die Angabe, daß das Bild des Huitzilopochtli mit einem Pfeil durchschossen wurde. Ich halte diesen für ein Symbol des dem Sonnengott feindlichen Blitzdämons, ebenso wie den Lanzenstich in der johanneischen Passion (dazu 26, 1, 60), die Tötung des Attis durch den Zahn des Ebers, die Durchbohrung des Lichtgottes Siegfried

durch die Lanze des dämonischen Hagen, die Versenkung des vom Blitz getroffenen Prometheus in die Unterwelt.

Zweifellos ist auch die runde weiße Oblate ein Symbol der Sonnenscheibe; sie repräsentiert den Gott selbst; so wird „in der katholischen Kirche der Brotverwandlungslehre zufolge dieselbe Anbetung, die dem höchsten Gott gebührt, auch der Hostie erwiesen“ (Meyer Konv. Lex. Hostie), und in der englischen Hochkirche wird sie unmittelbar als Jesus oder Gott bezeichnet (111, l. c.). Das Wort Hostie bedeutet ja auch nichts anderes als Schlachtopfer, ursprünglich also Menschenopfer.

Der Ausspruch des Basler Theologen J. G. Müller, dem wir das noch immer viel zu wenig gewürdigte Fundamentalwerk über die amerikanischen Urreligionen verdanken, ist wahrlich zutreffend: „Die Humanität kam in die Religion, nicht aus der Religion“ (79, 632), und ich füge hinzu: was sie herbeigeführt hat, ist die wissenschaftliche Erkenntnis, die Einsicht, daß diese Menschenopfer nicht nur wilde Barbareien sind, sondern Narrheiten, die mit sadistischen Orgien Hand in Hand gehen.

Und dies führt mich zu einem ferneren Leitritus des Sonnenkultes, nämlich zu den schon erwähnten Orgien. Daß solche bei den Christen stattgefunden haben, leugnet Tertullian aufs entschiedenste und klagt, wie er das zu tun pflegt, die Nichtchristen eben der Ausschweifungen an, die sie den Christen vorwarfen. Nach der oben zitierten Stelle über den Genuß des mit Kindesblut getränkten Brotes läßt er dann noch weitere sehr grelle Ausführungen über den Vorwurf von Inzesthandlungen folgen, die gegen die Christen von den Nichtchristen fortwährend erhoben wurden (vergl. Minucius Felix, cap. 9; Celsus in Origines 5, 63 u. a. m.). Gewisse gnostische Sekten scheinen zu dergleichen Gerüchten den Anstoß gegeben zu haben, und sie wurden von den offiziellen Vertretern der Kirche zum mindesten nicht in Schutz genommen. „Ob sie alle jene Schandtaten, die man den Christen andichtet, wie das Auslöschen der Lichter, zügellose Ausschweifungen und das Verspeisen von Menschenfleisch verüben, ist uns unbekannt“ sagt dazu Justinus Martyr (1, 26).

Es ist immerhin zu erinnern, daß es bei den christlichen Agapen (Liebesmahlen) mitunter sehr wenig heilig zugehen konnte (1 Cor. 11, 20; 21; vergl. 5, 1 *), auch 2 Petr. 2, spez. 13, und die Dublette Ep. Jud. spez. 12), und nachdem Tertullian sich von der katholischen Kirche losgesagt hatte und Montanist geworden war, löscht er seine Verteidigung der katholischen Mysterien selbst aus mit den Worten (de jej. 17): „Bei dir, o Psychiker — damit sind die Katholiken gemeint — brodelt die Liebe in den Kochtöpfen, der Glaube dampft in der Küche, die Hoffnung liegt auf den Tellern. Das Liebesmahl aber wird umso höher gehalten, weil bei Gelegenheit desselben deine Jünglinge bei den Schwestern schlafen. Natürlich, Anhängsel der Gaumenlust sind Ausschweifung und Wollust.“

Trotz der zitierten scharfen Einreden der apostolischen Schriftsteller gelang es doch noch geraume Zeit nicht, die Orgien **) in der Urkirche zu beseitigen, wie nicht nur Tertullians Zeugnis beweist, sondern auch die Maßnahme, daß die eigentlichen Mysterien, das Abendmahl, von den Liebesmahlen getrennt wurden (12), bei welch letzteren also offenbar, da eben eine Trennung der beiden Zusammenkünfte nötig befunden wurde, die Orgien ihren Fortgang nahmen (dazu 94, 1, 631 ff.);

---

*) Die Bedeutung dieser Stelle tritt erst in ihr volles Licht, wenn man sich an die Schilderung des Libertinismus bei den Nichtchristen im 1. Cap. des Römerbriefes erinnert.

**) Was ich hier Orgien nenne, wird von der kirchlichen Theologie als „Mißbräuche“ bezeichnet; dies zur Verständigung.

denn „man konnte in der christlichen Gemeinde eifrig andächtig und dabei sehr sittenlos sein", sagt Jakob Burckhardt im Constantin (9, 426).

Die Orgien sind insofern ein Leitritus des Sonnenkultes, als sie phallistischen Charakter haben, und besonders in der Form des Inzestes, die dabei hervortreten kann, erkenne ich eine Nacheiferung der von mir geschilderten Inzestlehren zur Erklärung der Multiplizität des Gottes, speziell der Geschwisterehe, aber auch der anderen geschlechtlichen Verbindungen von Inzestcharakter. Und nun ist es sehr bedeutsam, daß auch das genaue Gegenteil der Orgien zur Verehrung des Sonnengottes als Leitritus stattfand, nämlich die vollständige Enthaltung von jedem geschlechtlichen Verkehr, die bis zur Kastration fortschritt. Auch diese Erscheinung hat globale Verbreitung. Demnach unterscheide ich in dem Leitritus der phallistischen Orgien einen positiven und einen negativen Phallismus, von denen der erstere in Ausschweifung bis zu Inzesthandlungen, der letztere in Askese bis zur Kastration gipfelte. Beides sind rituelle Handlungen, um dem Sonnengotte gefällig zu sein, und zwar durch Nachahmung seiner eigenen Zustände: der positive Phallismus feiert die allbefruchtende Frühjahrs- und Sommersonne, der negative Phallismus dagegen die entkräftete und bis zur völligen Kraftlosigkeit fortschreitende Herbst- und Wintersonne, bildlich gesprochen einerseits den kraft- und saftstrotzenden Herakles und andererseits den sich entmannenden Attis, und diese beiden Sorten von Leitriten, der positive und negative Phallismus, haben sich noch längere Zeit bei den Gnostikern nebeneinander erhalten; denn die Gruppe der Enkratiten suchte durch vollkommene Askese das Ziel, mit dem göttlichen Geist eins zu werden, zu erreichen, wogegen die Antinomisten durch ungezügelte Befriedigung des Geschlechtstriebes ebendahin zu gelangen suchten (Meyers Kon. Lex., Gnosis).

Ich frage mich auch, ob die global verbreitete Askese des Fastens nicht mit der Vorstellung zusammenhängen könnte, daß der Sonnengott im Winter seine Kraft infolge von Nahrungsmangel verliert, daß er gewissermaßen während dieser Zeit in der unfruchtbaren Wüste weilt, und daß deshalb die rituelle Askese des Fastens ursprünglich eine Nachahmung des zur Winterszeit hungerleidenden Gottes ist, eine freiwillige Uebernahme seiner Entbehrung; beweisen ja doch die ihm zur Nahrung gespendeten Opfer, daß er sich von den von ihm selbst erzeugten Früchten des Feldes, von dem Fleisch der von ihm geschaffenen Tiere, ja sogar der Menschen nährt. Später erscheinen dann die Fasten nicht mehr an die Wintersolstitialzeit gebunden, sondern sie werden zu allen Zeiten eine segenbringende Kulthandlung.

Ein fernerer Leitritus für den Sonnenkult ist die Taufe. Sie bestand ursprünglich im Untertauchen (Tertullian, de cor. 3., de bapt. 5) und hatte als solche globale Verbreitung; ich brauche dafür nur auf die Tatsache hinzuweisen, daß dieser Ritus außer in den asiatischen auch in den amerikanischen Kulturstaaten vorgenommen wurde. „Das Kind wurde am Tage der Namengebung bei den Peruanern wie bei den Mexikanern ins Wasser getaucht" (79, 389; 652).

Ich kann in der Literatur nicht finden, daß versucht worden wäre, den Ritus der Taufe, des Untertauchens also, mit dem Sonnengott in Beziehung zu setzen, und doch muß bei der weltweiten Verbreitung desselben eine solche Beziehung sich nachweisen lassen. Eine astralzodiakale Deutung der Taufe gibt allerdings Dupuis (dazu 26, 2, 270 f.),

die ich aber nicht teile; ich habe mir darüber vielmehr die folgende Auffassung gebildet.

Für küstenbewohnende Völker taucht die Sonne, also der Sonnengott, am Abend in das Meer, um am Morgen daraus emporzutauchen, eine Anschauung, die sich am deutlichsten im babylonischen Gotte Oannes erhalten hat, der als Fischgott erscheint und so zum Jona-Mythos überleitet, wie schon ausgeführt (s. o. Seite 113). So wird der Sonnengott zum ἰχθύς, zum Fische und mit ihm der christliche Erlösergott, und mit diesem sind auch „die Christen Fische, weil Jesus seine Jünger zu Menschenfischern macht und weil sie in der Taufe aus dem Wasser gezogen werden“ (12, 223). Der Täufling wird so durch diese Imitationszeremonie zum Sohn des Sonnengottes und damit zu diesem selbst, er wird Oannes-Jona. Aber auch für Christus tritt schon früh der Fisch als Symbol auf (25, 351 ff.); der mythologische Christus ist der Sonnengott, die junge Sonne, die in der Gestalt des Oannes-Jona zum Fische wird. Da nun die Verehrung des Sonnengottes im wesentlichen darin besteht, daß man durch Nachahmung seiner Schicksale und Handlungen ihm möglichst gleich zu werden suchte, so erscheint die Taufe als ein Symbol des Untertauchens des Gottes unter das Gewässer und des Herauftauchens zum Anstieg auf seine himmlische Bahn. Der Täufling wird so dem Gotte geweiht, er erhält damit auch seinen Geist, was durch die Namengebung symbolisiert wird; denn der Name eines Gottes wie eines Menschen ist dieser selbst. Darum wird der Mißbrauch des Namens des Gottes schwer bedroht, so im Dekalog, und ich erkenne hierin eine Analogie zu der als unvergebbar erklärten Beleidigung des Heiligen Geistes; denn der Name ist, genau genommen, nicht der körperliche Gott, sondern der Geist des Gottes, den nur auszusprechen schon gefährlich war.

Der Name ist zugleich die erste Schöpfung des Gottes, und er identifiziert sich so mit dem erschaffenden Worte, dem Logos, dem Donner, der Stimme Gottes, diesem vernehmbaren Schall des Logos, dem Blitz, diesem schöpferischen Geiste Gottes, sowie den anderen sich daran reihenden Gestalten und Begriffen. Solange der Gott oder der Mensch noch keinen Namen hat, ist er nur Materie ohne Geist; er wird erst zum Gotte oder Mensch durch seinen Namen, dieser ist sein heiligstes, und er wird so beim Gotte zum Großen oder Heiligen Geist, dessen Beleidigung nie vergeben wird. Ich erinnere noch daran, daß der Logos auch zum einerzeugten Sohn Gottes wird und damit wiederum mit Gott selbst eines wird.

Diese Auffassung ist uralt; denn schon im alten Aegypten „wird der Sonnengott auch dadurch schon als sein eigener Schöpfer bezeichnet, daß er sich seinen Namen geschaffen hat“ (32, 34), also eben seinen Geist, und dementsprechend ist auch noch jetzt z. B. in der katholischen Kirche beider Konfessionen der Namenstag eine höhere Feier als der Geburtstag.

Unmittelbar nach dem Auftauchen aus dem Ozean steht oder wandelt der Sonnengott zunächst auf dem Wasser, bis er den Aufstieg beginnt, eine Vorstellung, die sich außer in der christlichen auch in nichtchristlichen Mythologien erhalten hat, z. B. in der buddhistischen (128, 247). Ich glaube aus vergleichend religionsgeschichtlichen Gründen diesen Erklärungsversuch des Wandelns auf dem Wasser wagen zu dürfen.

An das Wandeln des Sonnengottes auf dem Wasser schließen sich dann auch die Flutsagen (139), die globale Verbreitung haben, finden

sie sich doch nicht nur überall in der Alten, sondern auch in der Neuen Welt (79, 112; 178 und Index).

Ich flechte hier ein, daß Christus auch als Windgott erscheint, indem er dem Sturm und den Wellen gebietet (nach der bekannten Erzählung der Synoptiker, im Ev. Jo. fortgelassen), nicht anders als der preußische Wejopattis, zu dem sein Verehrer ebenso flehend die Hände erhob, „wenn es ungestüm Wetter war", wie die Jünger zu ihrem Gotte; damit ist dieser aber auch Gewitter- und Blitzgott.

Neben der Wassertaufe besteht die Feuertaufe, welche ebenfalls globale Verbreitung hatte. Ich brauche dafür nur auf die betreffenden Ausführungen von J. G. Müller (79, 653) hinzuweisen, welcher schreibt: „Zu den Feierlichkeiten, welche bei der Wassertaufe bei den Mexikanern stattfanden, gehört auch die Feuerreinigung oder Feuertaufe. Sie bestand darin, daß der Knabe viermal durchs Feuer gezogen wurde — —. Die Sitte des Hindurchziehens durchs Feuer bei Kleinen, des Hindurchspringens bei Großen, des Hindurchtreibens der Herden war in der Alten Welt sehr verbreitet — —. So war es in Deutschland, Frankreich, überhaupt im nördlichen Europa, auch in Griechenland im Mittelalter gehalten, die Fortsetzung einer altheidnischen Sitte, welche auch als solche im 65. Canon des Konzils von 680 bezeichnet und verboten wurde. In Ostindien gehen noch jetzt die Mütter mit ihren Neugeborenen zwischen zwei Feuern hindurch. Wir stehen nach solchen Analogien auch nicht im geringsten an, das im Alten Testament erwähnte Hindurchgehenlassen für Moloch durchs Feuer mit den alten Erklärern auf dieselbe Sitte zu beziehen und nicht mit den Neueren auf die Menschenopfer. Es fanden eben beide Sitten statt, sie dürfen aber miteinander nicht verwechselt werden" (dazu 42, 208).

Auf das Feuer als Geist Jahves habe ich schon hingewiesen. Neben dem gewöhnlichen Feuer, das die Gegenstände verbrannte und das ebenfalls der Geist Jahves sein konnte, wie beim Brandopfer, das er verzehrte, bestand aber noch die Vorstellung von einem höheren, göttlichen Feuer, das die Gegenstände nicht verbrannte, der eigentliche Geist Jahves, der Heilige Geist; so, wenn es ausdrücklich heißt: „Der Busch auf Horeb, welcher mit Feuer brannte, ward nicht verzehrt" (2 Mo. 3, 2. 3). Es taucht hier eine höhere Anschauung auf neben der niedrigeren, die ich oben geschildert, wonach die Altarflamme als Geist Jahves in materieller Art das Opferfleisch verzehrt und das Blut leckt. Mit der Auffassung eines gewissermaßen vergeistigten Feuers gelangen wir aber zu der parsistischen Vorstellung, wonach das Feuer zum Heiligen Geist und zugleich zum Sohn Ahuramazdas wird (164, 419, A. 2; 71, 2, 189; 128, 122), und so wird auch in der christlichen Mythologie der Heilige Geist mit dem Feuer identisch, wie aus den Worten des Täufers von der Taufe „nicht in Wasser, sondern im Heiligen Geist und Feuer" hervorgeht (Ev. Mat. 3, 11; Luk. 3, 16), und dieselbe materiell nicht brennende Geistesflamme taucht wieder in der Pfingstgeschichte auf (Ap. G. 2, 1 ff.) in Verbindung mit einem Sturm, in dem ich als ursprüngliche Grundlage einen Gewittersturm erkenne mit dem Blitz als dem ebenfalls geistig gedachten Erzeuger jener Pfingstflammen. Außerdem haben wir Christus auch als Gewittergott erkannt.

Die Vorstellung von einer nicht materiell brennenden Geistesflamme war übrigens auch schon in der dionysischen Religion enthalten; denn auch „Dionysos leuchtet in Funken immaterieller, nicht

brennender Flammen über den Häuptern der Geweihten" (2, 241 nach Eurip. Bacch. 758), und „der Gegensatz des unreinen tellurischen und des reinen himmlischen Lichtes tritt in dem lemnischen Feuerfeste besonders hervor" (l. c.).

Daß die Wasser- und Feuertaufe außerdem zur zeremoniellen Reinigung diente, wie im allgemeinen angenommen wird, und zwar, wie ich betone, zur Fernhaltung der unreinen und schädlichen Dämonen, die durch das geweihte Wasser und Feuer vertrieben werden, unterliegt keinem Zweifel; es gehört dies aber in das Gebiet des Dämonismus, mit dem ich mich nicht zu beschäftigen, mich vielmehr auf das des Theismus zu beschränken habe, soweit nicht der Blitz in seiner uralten Personifikation als oberster der Dämonen in Betracht kommt.

Nachdem wir nun gesehen haben, daß, wie allen anderen antiken Kulturreligionen, so auch der christlichen, die Verehrung des Sonnengottes zu Grunde liegt, die zwar als solche nicht anerkannt wird, die aber doch gelegentlich gewissermaßen aus der Asche als Flamme hervorzüngelt, trete ich nun an die Frage heran, ob und inwieweit sich auch die *Multiplizität der Gottheit in der christlichen Mythologie* nachweisen läßt.

Zunächst ist festzustellen, daß in derselben eine echte Dyas im Sinne einer Janusdyas ebenso wie in der hebräischen Mythologie fehlt; aber umso deutlicher ist eine aus Körper und Geist bestehende Dyas feststellbar, wie ich schon oben in Beziehung auf Christus als den Logos und den Geist Gottes dargetan habe (s. o. Seite 63; 130). Er reiht sich damit auch als Glied ein in die Kette der Vorstellungen vom weltерschaffenden göttlichen Geiste, um mit Tertullian (ap. 21) zu reden: „Der Logos gilt als der Bildner des All. Er ist aus Gott hervorgebracht und durch Hervorbringen gezeugt und deswegen Sohn Gottes und Gott genannt wegen der Einheit der Substanz; denn auch Gott ist Geist. In dieser Weise ist auch, was von Gott ausgegangen ist, Gott und Gottes Sohn, und beide sind einer" (vergl Col. 1, 15 ff.). Nach der Apokalypse (19, 13) heißt der Name des „Königs der Könige" der Logos des Gottes, und im Ev. Jo. (1, 1) ist der Gott selbst wiederum der Logos, eine deutliche Darstellung der Dyas, der Zweiheit in der Einheit, von Gott und Sohn als Gott und Geist: „beide sind einer."

Nach dem Gesagten ist „Christus ein vorweltliches, himmlisches, göttliches Wesen, das zugleich der Weltschöpfer ist, vor allem im Hebräer- und Kolosserbrief und im Johannesevangelium, aber auch sonst vereinzelt, der einzige, μονογενής, Sohn des Gottes, des Vaters, im Himmel bei Gott weilend gedacht, präexistent, der erstgeborene πρωτότοκος aller Schöpfung, das Ebenbild Gottes, der Weltschöpfer" (164, 378). Gerade damit aber fällt Christus insbesonders mit Hermes zusammen, der „im hellenistischen Synkretismus der Kristallisationspunkt der vielfältigsten Gottesvorstellungen wurde, Sonnengott und Weltenherrscher, λόγος und νοῦς zugleich" (91, Hermes, aut. Stein, 778).

Und nun taucht die dritte Teilgestalt und damit die Trias auf, welche in der Geschichte der christlichen Religion eine so folgenschwere Rolle zu spielen berufen war. Der Stellen im N. T., worauf sie sich gründet, sind zwar nur ganz wenige; so vorerst die Taufformel (Ev. Mat. 28, 19 f.). Zwar tun die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe der trinitarischen Formel bei der Taufe nicht Erwähnung; aber Tertullian (c. 150—225) kennt sie, da er schreibt (de cor. 3): „Bei der Taufe werden wir dreimal untergetaucht, wobei wir etwas mehr geloben, als der Herr im Evangelium bestimmt hat" und „er ließ die Jünger

hinziehen, um alle Nationen zu lehren und sie zu taufen auf den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist" (de praescr. her. 20; de bapt. 6).

„Die trinitarische Taufformel kam gegen Ende der apostolischen Zeit in Gebrauch" (72, 79), und so drängte sich die Triasvorstellung schon sehr früh in die christliche Mythologie ein (siehe auch 2 Co. 13, 13). Es gehört hiezu auch die Stelle von der Lästerung gegen den Heiligen Geist (Ev. Mat. 12, 31 f.; Mar. 3, 28 f.). Indem die drei Teilgestalten als männlichen Geschlechtes gedacht werden, lehnt sich die Triasvorstellung an die ursprünglichste von den drei Aspekten des Sonnengottes unmittelbar an, nur mit der schon sekundären Umdeutung der Aspekte eines und desselben Gottes in Gott, Sohn und Geist, und in dieser Form erhielt sich die Trias in der christlichen Kirche im wesentlichen bis auf den heutigen Tag. Die Dyas war gedeutet worden als Gott und Sohn, welcher zugleich der Geist war; behufs Deutung der Trias wurden sodann der Sohn und der Geist verselbständigt.

Aber mit dieser verhältnismäßig einfachen Aufgabe gab sich die theologische Spekulation nicht zufrieden, sie suchte vielmehr die Entstehung des Sohnes auf genealogische Weise zu erklären, und dies wurde ihr dadurch leicht gemacht, daß der Heilige Geist im Hebräischen und Aramäischen weiblichen Geschlechtes ist, und so ging der Sohn hervor aus einer Begattung des Gottes mit dem Geiste, welch letzterer damit zur Mutter des Sohnes wurde. Im Hebräerevangelium, das die Ebioniten benutzten, steht der Satz: „Es ergriff mich meine Mutter, der Heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich auf den hohen Berg Tabor" (98, 107 f.).

Die andere Form der genealogischen Erklärung der Trias habe ich oben bei der Verkündigung behandelt: Der Gott gattet sich dabei nicht sowohl mit seinem als weiblich gedachten Geiste, um den Sohn hervorzubringen und damit die Trias zu vervollständigen, als mit der als ein irdisches weibliches Wesen personifizierten Erde, woraus dann der junge Sonnengott und die bekannte Familientrias hervorging, worüber ich mich schon mehrmals einläßlich ausgesprochen habe. Es handelt sich hiebei um zwei vollständig von einander verschiedene Wege, welche die theologische Spekulation von Anfang an eingeschlagen hat, um die Entstehung der Trias aus der Dyas auf genealogischem Wege verständlich zu machen.

Ich komme nun noch auf die oben zitierten Stellen zurück, in denen, zusammengefaßt, gesagt wird, daß eine Beleidigung des Vaters und Sohnes sühnbar, eine solche des Heiligen Geistes aber unsühnbar sei. Da nun aber die drei Teilgestalten als eine und dieselbe gedacht werden, führt diese Auffassung zu Widersinn, wie auch Verus (144, 105, A. 29) andeutet; denn es kann ja nicht bei ein und demselben dreiteiligen Wesen der eine Teil unversöhnlich sein, während die beiden anderen versöhnlich wären. Ich sehe aber als Grundlage dieser Stelle einen tieferen Sinn: es behält hier, trotz der Triasvorstellung, der Heilige Geist seinen uralten Charakter des Blitzdämons, des unversöhnlichen Schicksals, bei, der bei den Griechen zur Erinys, „die nie vergißt" wurde, und der, wenn wir uns erinnern, daß im Hebräischen der Geist weiblichen Geschlechts ist, auch hier nur umsomehr seine ursprüngliche Eigenschaft des unversöhnlichen Rachedämons hervorschimmern läßt.

Auch in der Versuchungsgeschichte, wie schon in der des Paradieses, erkenne ich eine spätere Nachwirkung des Kampfes des Blitzdämons mit dem Sonnengotte, oder, allgemein ausgedrückt, des uralten diesseitigen Dämonismus mit dem jenseitigen Theismus. Da nun,

wie ich schon ausgeführt habe, der Blitzdämon auch zum Satan der christlichen Mythologie geworden ist, so sind von der ursprünglichen Vorstellung des unversöhnlichen Blitzdämons zwei voneinander völlig verschiedene Vorstellungsreihen ausgegangen, deren eine im Heiligen Geist, die andere im Teufel gipfelt und eine weitere Reihe von diese Extreme verbindenden Gliedern, unter denen auch Tychon, das Schicksal, erscheint, habe ich aus der außerchristlichen antiken Mythologie zusammengestellt (s. o. Seite 61 ff.).

Das Rätsel der Dreieinigkeit konnte die Kirche nicht lösen; man erließ Befehle, was darüber geglaubt werden müsse, und wer widerstand, der konnte lebendig verbrannt werden. Dante, am Schluß seiner göttlichen Komödie, erklärt das Problem für ebenso unlösbar wie die Quadratur des Zirkels, und der Priester dachte und denkt darüber im wesentlichen ebenso wie Luther es aussprach: „Die Dreifaltigkeit ist der erste hohe unbegreifliche Hauptartikel, den Gott von uns ungemeistert und ungereimt geglaubt haben will; es heißt, schlicht sein Hütlein abziehen und Ja dazu sagen; wer nicht will, ist ein Ketzer" (72, 751).

Wer aber sich in die Spekulationen der christlichen Theologen über das Dreifaltigkeitsproblem vertiefen will, der lese das dreibändige, aus dreitausend Seiten bestehende Werk von F. Chr. Baur: „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes", und er frage sich am Ende, welche Förderung seiner Erkenntnis er aus diesem Wust von dunklen Phrasen und Grübeleien gewonnen habe — womit ich aber nicht etwa den Wert des Werkes an sich herabgesetzt haben wollte.

Wie aber die christliche Spekulation so auch, um mit Usener (140, 347) zu reden, „stand die (außerchristliche antike) Reflexion den überlieferten Dreiheiten völlig hilflos gegenüber und verlegte sich einfach aufs Raten".

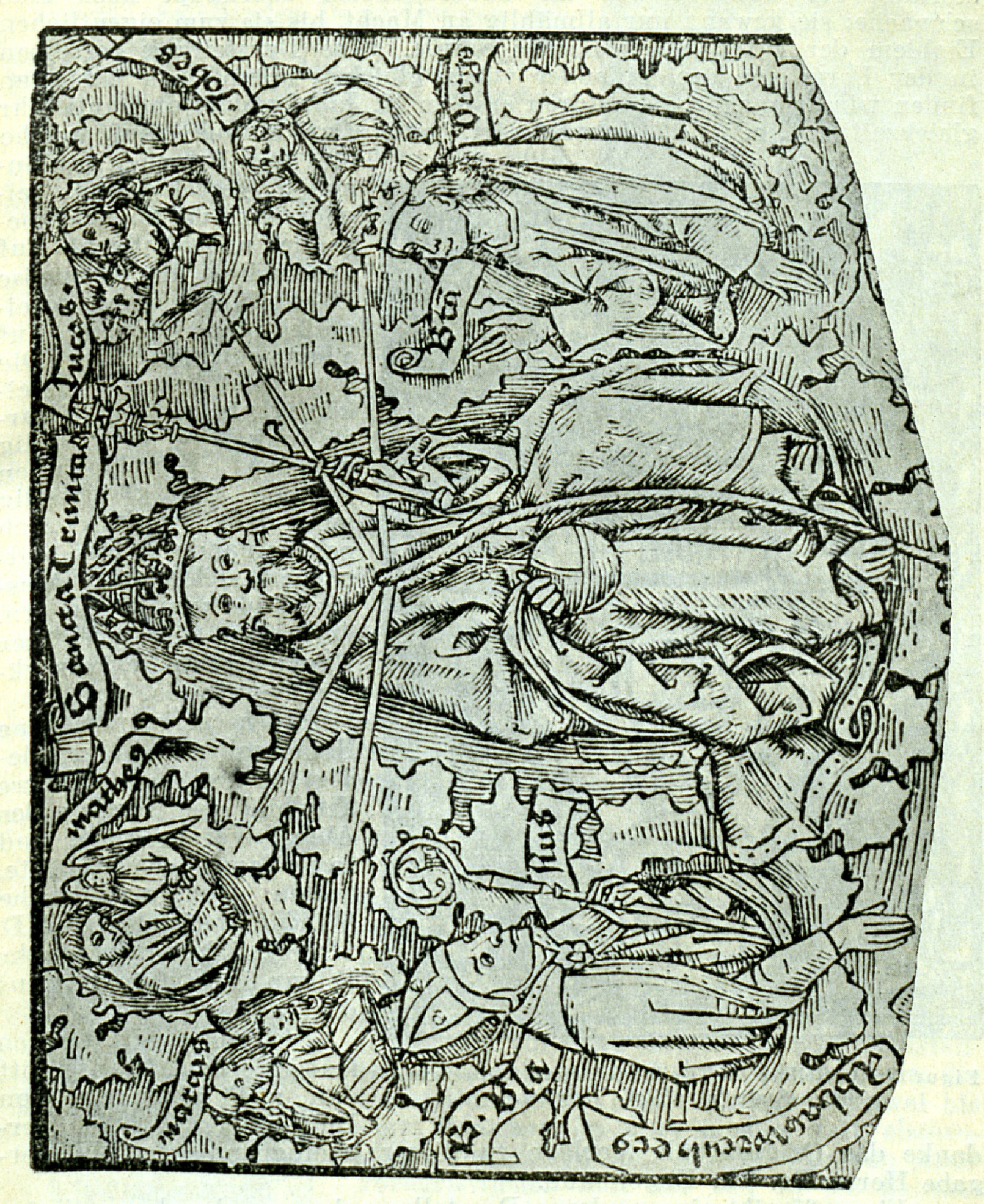
Sehr natürlich; denn nachdem die Verehrung der Sonne als solcher verlassen worden war und der Gottesbegriff ihr gegenüber sich verselbständigt hatte, ergab auch die Vorstellung von den Aspekten keinen Sinn mehr; aber die aus ihnen hervorgegangene Anschauung von der Multiplizität blieb auch an dem metaphysisch gefaßten Gottesbegriff hängen, spottete nun aber jeden Erklärungsversuches (s. o. Seite 108).

Usener selbst erkannte schon, daß „die Zweiheit mehr und mehr von der Dreiheit zurückgeschoben wurde, welch letztere Herrscherin im Glauben und Aberglauben bis ins Christentum, ja bis auf unsere Tage geblieben ist" (l. c. 357). Eine Erklärung dafür sucht er in folgendem: „Die religiösen Anwendungen der Dreiheit müssen als Ueberbleibsel und Nachwirkungen der Urzeit betrachtet werden, deren Zählkunst bei drei stehen blieb. Die Zweiheiten bilden eine noch ältere Schicht" (l. c. 361). Aber dieser Erklärungsversuch bezieht sich nur auf die Zahl als solche und hat nichts zu tun mit der Multiplizität des Sonnengottes, in welcher doch allein der Urgrund zur Heiligung der betreffenden Zahlen gesucht werden muß, und zwar namentlich auch mit Einschluß der Vierzahl.

Die Vorstellung einer echten Tetras läßt sich indessen in der christlichen Mythologie nicht nachweisen; denn die Ergänzung der Trias zur scheinbaren Tetras durch Aufnahme der jungfräulichen Mutter des Erlösers ist nur eine sekundäre Kombination des Verkündigungsmythos mit der Trinität, und die Darstellung der vier Personen durch die Künstler ist nicht der Ausdruck einer bestimmten kirchlichen

Lehre, welcher die Vorstellung einer echten Tetras zu Grunde liegen würde. —

Ich gelange nun zu den Darstellungen der Trinität in der christlichen Kunstgeschichte, und hier kommen wir zunächst zu dem ganz unerwarteten, ja verblüffenden Ergebnis, daß dieselbe in der Form



Figur 63: Darstellung der Trinität in dem Werke des Abtes Werner, 1494.

eines einzigen Körpers mit drei Gesichtern oder Köpfen durchaus nicht die ursprüngliche ist, sondern erst im 12. Jahrhundert auftaucht. So fehlt nach Didron (25) eine vollständige Darstellung der Trinität in den christlichen Katakomben oder auf den alten Sarkophagen gänzlich. Man scheute sich, die göttlichen Personen anthropomorph darzustellen, offenbar in Befolgung des im Dekalog unmißverständlich

erlassenen Verbotes, und man dachte gar nicht an eine Darstellung des Heiligen Geistes in Menschengestalt, weil er ja, körperlich gedacht, höchstens als Taube erscheinen durfte. So fehlte natürlich auch eine Verschmelzung der drei Personen in eine einzige vollständig. Die Vorstellung der Trinität war im Urchristentum überhaupt noch eine schwache; sie gewann nur allmählig an Macht, bis sie zum eigentlichen Emblem der katholischen Kirche wurde. Eine Darstellung derselben in der Form von drei einander völlig gleichen männlichen Gestalten finden wir demnach nach Didron erst im 12. Jahrhundert und ungefähr gleichzeitig, d. h. im 13. Jahrhundert, treten Darstellungen auf, welche die drei Personen miteinander verschmolzen zeigen; von da an aber begegnet uns häufig bis auf unsere Zeit die monströse Darstellung eines dreigesichtigen Kopfes auf einem einzigen Leibe. Die Dreigesichtigkeit, Dreiköpfigkeit und die Darstellung von drei völlig gleichen Einzelgestalten tauchen also gleichzeitig auf und erhalten sich nebeneinander; sie entwickeln sich nicht sukzessive eine aus der andern. Dies ist ein wichtiger Punkt, worauf ich zurückkommen werde.

Ich gebe nun eine Reihe solcher Bilder wieder, zuerst das bizarre Titelbild des Werkes des Abtes Werner (152), und zwar dessen obere Hälfte, dessen photographische Wiedergabe ich Herrn V. D M. Ph. Schmidt verdanke (Figur 63). Es stammt aus dem Jahre 1494.

Figur 64 stellt einen französischen Metallschnitt dar, auch abgebildet von Didron (25, 575). Ich verdanke das Original als Vorlage zu dieser photographischen Wiedergabe Herrn Dr. Th. Engelmann.



Figur 64: Darstellung der Trinität auf einem französischen Metallschnitt von c. 1500. Original.

Figur 65 gibt eine moderne Darstellung der verschmolzenen Trias aus dem Pustertal in Tirol aus dem Basler Museum für Völkerkunde wieder; ich verdanke die Photographie Herrn Prof. Dr. E. Hoffmann-Krayer.

Ferner gebe ich hier die Darstellung der Trias in Gestalt dreier Gesichter von jenem Renaissance-Stuhl wieder (Figur 66), der mir zum Anlaß wurde, mich aufs neue mit dem Dreieinigkeitsproblem zu befassen (s. o. S. 3). Ich verdanke die Photographie der Gefälligkeit der Besitzerin

des eigentümlichen Kunstwerks, Fräulein M. Bernhard in St. Moritz. Dieser Stuhl stellt übrigens kein Unikum dar, man bekommt dergleichen häufig zu Gesicht.

Es ist von Interesse, diese rohen, ja geradezu abstoßenden Darstellungen der dreigesichtigen Trias aus der christlichen Kunstgeschichte mit der gallischen Trias (Figur 60, Seite 171) und der indischen von Elephanta (Figur 55, Seite 159) zu vergleichen, um zu erkennen, wie hoch die letzteren beiden an künstlerischem Wert die christlichen Darstellungen überragen.

Eine merkwürdige Trias in Gestalt dreier vollkommen voneinander getrennter Köpfe (Figur 67) zeigt das hervorragend schöne Reiterbildwerk am Glockenturm von S. Vittorio in Muralto bei Locarno aus dem 15. Jahrhundert (99).

Drei völlig gleiche Gestalten aus dem 12. Jahrhundert zeigt Figur 68 nach Didron (25, 565).



Figur 65: Moderne Darstellung der Trinität aus Tirol. Original. Stark verkleinert.

Diese Beispiele mögen genügen.

Obschon im Jahre 1628 Urban VIII. die Trinitätsdarstellung der Dreigesichtigkeit oder Dreiköpfigkeit als eine „nova inventio" verbot, lebte sie doch weiter bis zur Gegenwart, wie dargetan.

Wie ist nun die seltsame Tatsache zu erklären, daß, im Gegensatz zu allen unseren sonstigen Erfahrungen, die Verschmelzung der Teilgestalten in der christlichen Kunstgeschichte nicht die ursprüngliche Darstellung ist, aus der sich sukzessive die Einzelgestalten freilösten, sondern daß sie im Gegenteil eine recht späte ist, aufgetreten zu einer Zeit, als die christliche Kunst der Renaissance zustrebte, um in dieser ihren Gipfel zu erreichen?

Um diese Erscheinung zu verstehen, erinnere ich an das, was ich oben im Abschnitte über die Multiplizität im keltisch-germanisch-slawischen Völkerkreis ausgeführt habe. Es ist darnach eine Tatsache, die bisher zu wenig beachtet worden ist, daß die Vorstellung der Tetramerie des Sonnengottes und namentlich auch der Trias desselben bei diesen Völkern in der Zeit vor ihrer Bekehrung zum Christentum eine außerordentlich verbreitete war; die Darstellung der Verschmelzung von zwei bis vier Personen in eine einzige mit ebensovielen Gesichtern oder Köpfen war von jener vorchristlichen Zeit her tief in die Erinnerung und damit in die Traditionen jener Völker eingedrungen, auch nachdem sie offiziell Christen geworden waren, und sie erbte sich ohne Zweifel in den Familien, besonders in Dörfern, die vom Ausbreitungszentrum der neuen Religion weit entfernt lagen, mit großer Zähigkeit fort; sie wurde aus der heidnischen Vergangenheit in die christliche



Figur 66: Darstellung der Trinität an einer Stuhllehne von 1721. Original.

Folgezeit herübergenommen und das umso eher, als ja gewisse Volkskreise noch lange Zeit an heidnischen Vorstellungen, sei es offen, sei es im verborgenen, festhielten, wofür ich nur an den von Prätorius im 17. Jahrhundert entdeckten Verehrer des dyadischen Wejopattis zu erinnern brauche (s. o. Seite 169). Es ist nicht außer acht zu lassen, daß die Bekehrung der Kelten erst im 7., die der Germanen erst im 10., die der Slawen erst im 12. Jahrhundert offiziell herbeigeführt war, und es

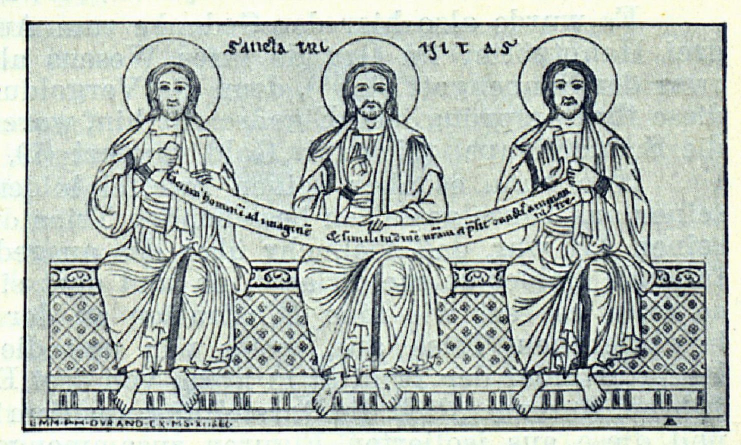


Figur 67: Darstellung der Trinität in Form dreier gleicher Köpfe in Muralto. Nach Rahn.

kann kein Zweifel darüber bestehen, daß an abgelegenen Orten, bei „Hinterwäldlern", der alte teure heidnische Glaube wenigstens im verborgenen weitergepflegt wurde, wie wir eben an jenem „preußischen Heyden" in Karkeln gesehen haben. Von solchen Stellen aus aber verbreitete sich die Darstellung der Trias in Gestalt der Verschmelzung wenigstens zunächst in der Bauernkunst fort, wo sie sich, wie wir gesehen haben, denn auch bis zur Gegenwart erhalten hat, und diese Bauernkunst übernahm unmittelbar die ihr überlieferten heidnischen Vorbilder und paßte sie der christlichen Vorstellungswelt an, wie sich aus der Identität der noch erhalten gebliebenen keltischen Triaden mit

christlichen solchen ad oculos demonstrieren läßt, und von der Bauernkunst glitt unmerklich die verschmolzene Darstellung der Trias sowohl als die in drei identischen Gestalten auch in kirchliche Bildwerke hinein, als Miniaturen in Gebetbücher oder als Skulpturen an die Kirchenfassaden und Chorstühle, begünstigt durch den Umstand, daß die katholische Kirche die Trinitätsvorstellung seit dem 5. Jahrhundert zu einem ihrer Hauptdogmen gestaltete, was sie ursprünglich nicht gewesen war, indem sie im Urchristentum nur eine schattenhafte platonisch-philosophische Existenz gefristet hatte. Je massivere Form aber die Kirche dem Trinitätsdogma im Laufe der Jahrhunderte erteilte, umso mehr gelangte sie in dieser Hinsicht unter den Einfluß jener Völker, die sie zu ihrem Glauben, sei es durch friedliche Mission, sei es durch Feuer und Schwert bekehrt hatte.

Ich erkenne also in der verschmolzenen Triasdarstellung der christlichen Kunst, die übrigens von den großen Künstlern der Renaissance abgelehnt wurde, eine Einwirkung der von der Kirche bezwungenen keltisch-germanisch-slawischen Völkerstämme, einen echt heidnischen Einschlag, der sich bis zur Gegenwart an abgelegenen Orten erhalten hat und den völlig auszutilgen der Kirche noch immer nicht gelungen ist, ein Gegengeschenk der Heiden an die Christen, das die letzteren eben wegen ihres eigenen, so stark betonten Trinitätsdogmas nicht zurückweisen konnten. Ich verweise dazu noch auf das, was ich oben über die Triasdarstellung des Satans bemerkt habe (Seite 173).



Figur 68: Darstellung der Trinität in Form dreier identischer Gestalten aus dem 12. Jahrh. Nach Didron.

Daß in den verschmolzenen christlichen Triasdarstellungen ein heidnischer Einschlag sein könnte, hat Usener, wenn auch unbestimmt, empfunden, insofern er darüber schreibt (140, 182): „Immer dieselben Köpfe mit den drei Gesichtern, die sich in die vier weise disponierten Augen teilen. Es ist, als ob die alten gallischen Götzen vor uns auflebten.“ Auch zitiere ich dazu den folgenden Satz von L. Grimm (47, 870): „Die Christen hatten dem Glauben an die Götter ihrer Vorfahren nicht so schnell oder so völlig entsagt, daß ihnen jene heidnischen Gestalten mit einem Mal aus dem Gedächtnis entfallen wären. Sie wiesen den zum Teil hartnäckig festgehaltenen nur eine andere Stelle, weiter im Hintergrund, an. Der alte Gott verlor sein zutrauliches Wesen, seine nahen Züge, und ging in den Begriff einer finsteren, schreckenden Gewalt über, welcher immer noch gewisse Einwirkung verblieb.“ „An Stelle des Wuotan wurde schon frühe der Teufel gesetzt“ (l. c. 872).

Aber die anthropomorphe Darstellung der drei Personen überhaupt, auch wenn sie voneinander isoliert erscheinen, war für die christliche Kirche eine Neuerung (s. o. Seite 193), da, wie wir schon bemerkt, die ersten christlichen Jahrhunderte sich scheuten, die göttlichen Personen, wenigstens den Schöpfer und den Geist, in Menschengestalt darzustellen; die Ausnahmen sind selten (25, 100); nur Christus,

der ja als Gott in Menschengestalt auf Erden gewandelt war, wurde schon damals öfter anthropomorph dargestellt; eine Zusammenstellung der drei Personen als Trias aber fehlt, soviel ich ersehe, den ersten christlichen Jahrhunderten.

Ich führe deshalb auch die Art der Darstellung der Trias als drei isolierte und mehr oder weniger identische Gestalten auf heidnische Vorbilder, die dazu den Anlaß gegeben haben, zurück, und von denen her die Vorstellung in die christliche Kirche eingedrungen ist. Zur Begründung dieses Gedankens erinnere ich an die folgende Mitteilung des Adam von Bremen aus dem 11. Jahrhundert, welcher schreibt: „Das Volk der Schweden besitzt einen berühmten Tempel, der Ubsola (Upsala) genannt wird, nicht weit von der Stadt Sitona (Sigtuna). In diesem Tempel, der ganz aus Gold hergestellt ist — ex auro paratum, wohl soviel als mit Goldblech ausgeschlagen, denn die damaligen Tempel waren aus Holz gebaut — verehrt das Volk die Bildsäule von drei Göttern, und zwar in der Weise, daß der mächtigste derselben, Thor, mitten im Saale seinen Thron hat; zu seinen beiden Seiten haben Wodan und Fricco ihren Sitz." Fricco ist Freyr (47, 193; 278).

Es wurde also hier der Gedanke zum Ausdruck gebracht, daß die drei Hauptgötter im Grunde ihres Wesens alle ein und derselbe, und zwar der Sonnengott sind*), denn die Vergoldung des Tempels weist auf diese ihre ursprüngliche Eigenschaft hin, waren doch z. B. auch in Peru die Sonnentempel reich mit Gold verziert (79, 363).

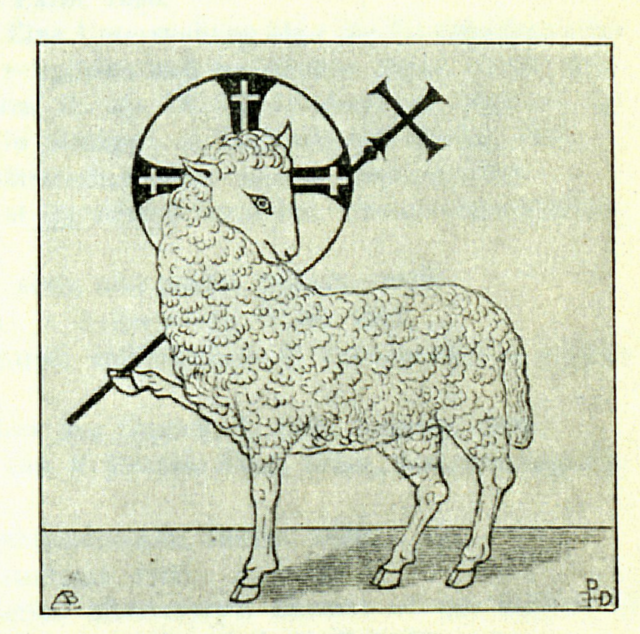
Nun kann es aber keinen Zweifel bilden, daß jener Tempel mit seiner aus Einzelgestalten bestehenden Trias durchaus nicht der einzige seiner Art war, daß vielmehr über das ausgedehnte hiefür in Betracht fallende Gebiet solche Triaden da und dort sich zerstreut fanden; und so sieht es fast wie eine Illustration zu der von Adam von Bremen beschriebenen Trias aus, wenn wir uns die von Didron gegebenen Miniaturbilder der Trinität in Form von drei Einzelgestalten vor Augen führen, so namentlich die Darstellung aus dem 12. Jahrhundert (Figur 68), und diese aus isolierten Figuren zusammengesetzte Trias erhielt sich unverändert neben der in einem Körper verschmolzenen bis in das 16. Jahrhundert; die engere Zusammengehörigkeit der drei Personen wurde höchstens durch Anbringung eines sie gemeinsam umfassenden Mantels angedeutet, wie dies aus einer Miniatur vom 14. Jahrhundert (25, 446) und, offenbar in Anlehnung an ein solches Vorbild, aus einer Skulptur des 16. Jahrhunderts (l. c. 508) hervorgeht.

Ich befinde mich hier im Gegensatz zu der Auffassung von Didron selbst (l. c. 588 ff.), wonach die christliche Kunstgeschichte eine allmählige Verschmelzung aus ursprünglich drei isolierten Gestalten in eine einzige dreigesichtige erkennen lasse. Durch die von ihm gegebenen Beispiele und Abbildungen sowie deren Datierung, sehe ich diese Auffassung mit nichten bestätigt; denn das älteste von ihm gegebene Bild stammt aus einem Manuskript des 12. Jahrhunderts (l. c. 565), und die dreigesichtige Trias tritt uns schon im 13. Jahrhundert fertig entgegen (l. c. 544), wie schon oben bemerkt; Uebergänge sind keine vorhanden, und die folgenden Jahrhunderte kommen für solche natürlich nicht mehr in Betracht. Es ist übrigens nicht im geringsten bewiesen, ja überhaupt nur wahrscheinlich, daß wir in jenem Miniaturbild aus dem 13. Jahrhundert überhaupt die älteste christliche Darstellung einer dreigesichtigen Trias vor uns haben.

---

*) So wurde Freyr auch phallistisch dargestellt (Adam Br. 4, 26).

Auch die Symbole der Trias, wie wir sie in der Gestalt von drei Menschen oder drei Hasen oder drei Fischen in der christlichen Kunstgeschichte gefunden haben, führe ich auf heidnische Vorbilder zurück, die sich im Verborgenen, gewissermaßen auf Schleichwegen, in die christliche Kunst hineingedrängt haben. Zwar mache ich darauf aufmerksam, daß die Ohren der Hasen ein Dreieck bilden und die Fische in ein Dreieck kombiniert sind, und daß das Dreieck anerkanntes Symbol der Dreieinigkeit in der christlichen Kirche ist, aber ich wiederhole, daß diese Symbole dreiarmige Spiralen darstellen, also ursprünglich Symbole des Blitzes sind und damit des als Trias gedachten Geistes des dreieinigen Sonnengottes. Vielleicht sollen die Hasen insbesondere die Schnelligkeit der Kreiselbewegung der Blitzspirale versinnbildlichen, keineswegs also die drei Personen der göttlichen Trias, und sie lehnen sich in dieser Beziehung unmittelbar an die galoppierenden Pferde und im Wirbel angeordneten Fische, weiter an die drei im Kreise herumlaufenden menschlichen Figuren, endlich an das aus drei eilig laufenden menschlichen Beinen zusammengesetzte eigentliche Triquetrum an, den Dreischenkel, Triskeles, wie wir dieses Symbol am deutlichsten im Gorgoneion von Sizilien ausgeprägt gefunden haben.



Figur 69: Lamm mit Nimbus. Nach Didron.

Oft wird bekanntlich Christus als Lamm, als junger Widder also, dargestellt; ich gebe hier eine solche Darstellung nach Didron (25, 46) wieder von einer italienischen Skulptur aus dem 10. Jahrhundert, und zwar besonders deshalb, weil sie mit besonderer Deutlichkeit den Nimbus mit dem ihm eingezeichneten gleicharmigen Kreuze erkennen läßt, das wir als typisches Sonnensymbol seit der amerikanischen Steinzeit erkannt haben (s. o. Figur 37, Seite 70). Jeder Arm des Kreuzes trägt noch zur Kumulierung des Symbols ein lateinisches Kreuz in sich, wodurch das ganze zum Malteserkreuz wird nach demselben Vorgang, wie ich ihn schon für die amerikanische präcolumbische Zeit festgestellt habe (s. o. Figur 15, Seite 51); auch das Stabende stellt ein Malteserkreuz dar. Der Nimbus mit diesem gleicharmigen Kreuze aber ist gewissermaßen der Stempel des Sonnenkultes auf den christlichen Kunstwerken.

In katholischen Kirchen kann man am Hochaltar das folgende Symbol finden: Eine runde, goldene Scheibe, durch Strahlen am Rande als Sonnenscheibe unmißverständlich gekennzeichnet, in deren Mitte sich ein Auge befindet, das von einem gleichseitigen Dreieck umschlossen ist. Hier haben wir die allen höheren Kulturreligionen zu Grunde liegende Vorstellung vom allschauenden Sonnengotte, der durch das Dreieck als Trias gekennzeichnet wird, und in dieser, den innersten Kern, den eigentlichen Fokus des Heiligtums und der Religion bildenden goldenen Scheibe leuchtet uns die Sonnenscheibe als strah-

lendes Ursymbol entgegen, seit der jüngeren Steinzeit bis auf unsere Tage in globaler Verbreitung unzerstörbar erhalten.

Gerade durch dieses Symbol der Sonne sowie durch die Lehre von der Trinität erscheint nun aber auch die christliche Religion im Bezirk aller anderen antiken Kulturreligionen unentrinnbar eingeschlossen, der Sonnengott mit seinen Aspekten drückt, wie auf alle anderen, so auch auf sie, sein unverkennbares und unvernichtbares Siegel.

> Εἷς Ζεύς, εἷς Ἀίδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος,
> εἷς θεὸς ἐν πάντεσσι (Fragm. orph. 7),
> χαῖρε, πάτερ κόσμου, χαῖρε τρίμορφε θεός
> (Inschrift auf einem Amulett, 140, 36).

LITERATUR.

1. *Acosta, J.*, Histoire naturelle et morale des Indes, tant orientalles qu' occidentalles, trad. en français, Paris, 1606.
2. *Bachofen, J. J.*, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Basel, 1861.
3. *Baum, J.*, Deutsche Bildwerke des 10. bis 18. Jahrhunderts in: Katalog der K. Altertumssammlung in Stuttgart, 3, Stuttgart und Berlin, 1917.
4. *Baumeister, A.*, Denkmäler des klassischen Altertums, 1. 1885; 3, 1889.
5. *Bertrand, A.*, L' autel de Saintes et les triades Gauloises, Revue archéologique, n. s, 40, Paris, 1880.
6. *Braun, E.*, Antike Marmorwerke, erste und zweite Dekade, 1843.
7. *Brehm's* Tierleben, 4. Aufl., Vögel, 1, Leipzig und Wien, 1911.
8. *Bunsen*, Les forums de Rome, Annali dell' Instituto di corrispondenza archeologica, 9. 1837.
9. *Burckhardt, J.*, Die Zeit Constantins des Großen, 2. Aufl., Leipzig, 1880.
10. *Buttmann, Ph.*, Über den Janus, Abh. K. Preuss. Akad. Wiss., hist.-philolog. Kl., 1816-17, Berlin, 1819.
11. — — Mythologus, gesammelte Abhandlungen, Berlin, 1829.
12. *Calwer* Bibellexikon, Calw und Stuttgart, 1885.
13. *Carmichael, C. H. E.*, A Benedictine Missionary's account of the natives of Australia and Oceania, Journ. Anthropol. Inst., 7, 1878.
14. *Cartailhac, E.*, Une nouvelle statue du dieu tricéphale gaulois, L' Anthropologie, 10, 1899.
15. *Chabrelie, J. J.* et *J. Burnouf*, L' Inde française ou collection de dessins, 1, 1827; 2, 1835, Paris.
16. *Charnay, D.*, The ancient cities of the New World, transl. from the French, New York, 1883.
17. *Clavigero, F. X.*, Geschichte von Mexiko, Übersetzung, Leipzig, 1790.
18. *Cramer, J. A.*, Anecdota graeca, 1, 1839.
19. *Cohen, H.*, Description historique des monnaies frappées sous l' empire romain, 2 éd., Paris, 1880.
20. *Corssen, W.*, Beiträge zur italischen Sprachkunde, 1876.
21. *Daremberg, Ch.* et *E. Saglio*, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, Paris, 1877—1912.
22. *Déchelette, J.*, Manuel d' archéologie, Paris, 1908-10.
23. *Detzel, H.*, Christliche Ikonographie, 1, Freiburg i. B., 1894.

24. *Diaz del Castillo, B.*, Denkwürdigkeiten, übersetzt von Ph. J. von Rehfues, 2. Aufl., Bonn, 1843.
25. *Didron*, Iconographie chrétienne, histoire de Dieu, Paris, 1843.
26. *Drews, A.*, Die Christusmythe, 1, 1910; 2, 1911, Jena.
27. *Dümmler, F.*, Kleine Schriften, 2, Leipzig, 1901.
28. *Dupuis*, Origine de tous les cultes, Paris, l'an III de la république.
29. — — Abrégé de l'origine de tous les cultes, 2 éd., Paris, 1821.
30. *Elworthy, F. Th.*, The evil eye, London, 1895.
31. *Erman, A.*, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen, 1885.
32. — — Die ägyptische Religion, 2. Aufl., Berlin, 1909.
33. *Forrer, R.*, Keltische Numismatik der Rhein- und Donaulande, Straßburg, 1908.
34. *Frazer, J. G.*, The golden bough, part. I, 2, the magic art and the evolution of kings, 1913; part. VI, the scapegoat, 3 ed., 1914, London.
35. *Frobenius, L.*, Aus den Flegeljahren der Menschheit, Hannover, 1901.
36. *Furtwängler, A.*, Erwerbungen der Antikensammlung in Berlin, Archaeolog. Anz., 1892, 102.
37. *Georges, K. E.*, Lateinisch-deutsches Handwörterbuch, Leipzig, 1869.
38. *Gerhard, E.*, Auserlesene griechische Vasenbilder, Berlin, 1843.
39. — — Über den Gott Eros, Abh. K. Akad. Wiss., philol.-histor. Abt., Berlin, 1848.
40. — — Über Hermenbilder auf griechischen Vasen, ib. 1855.
41. — — Gesammelte akademische Abhandlungen und kleine Schriften, Berlin, 1866-68.
42. *Ghillany F. W.*, Die Menschenopfer der alten Hebräer, Nürnberg, 1842.
43. *Goblet d'Alviella, E.*, Comte, de la croix gammée ou swastika, étude de symbolique comparée, Bull. Acad. Roy. d. sc. Bruxelles, (3), 18, 1889.
44. — — Article cross in Perrot Chipiez.
45. — — Article cross in: *J. Hastings*, Encyclopaedia of Religion and Ethics, 4, 1911, Edinburgh.
46. *Golther, W.*, Handbuch der germanischen Mythologie, 1895.
47. *Grimm, J.*, Deutsche Mythologie, 3. Aufl., 1854.
48. *Gruppe, O.*, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte in: *Iwan von Müller*, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 5, 2, München, 1906.
49. *Gubernatis, A. de*, Zoological mythology, London, 1872.
50. *Havell, E. B.*, The idols of Indian art, London, 1911.
51. *Head, B. V.*, Historia numerum, new ed., 1911.
52. *Hehn, V.*, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien, sowie in das übrige Europa, 2. Aufl., Berlin, 1874.
53. *Heierli, J.*, Urgeschichte der Schweiz, Zürich, 1901.
54. *Helmoldi* Presbyterii Chronica Slaworum, ed. Pertz, Hannover, 1868.
55. *Heuberger, S.*, Der Villiger Lällistein, Jahresbericht der Gesellschaft pro Vindonissa, 1921-22.
56. *Hirsch, J.*, Auctions-Katalog griechischer Münzen, München, 1905.
57. *Holmes, W. H.*, Art in shell of the ancient Americans, Reports of the Bureau of Ethnology, 2, Washington, 1883.
58. *Jaekel, O.*, Das Problem der chinesischen Kunstentwicklung, Zeitschrift für Ethnologie, 52 u. 53, 1921.
59. *Jeremias, F.*, Religion der semitischen Völker in Vorderasien, in: *Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl., 1, Tübingen, 1905.

60. *Jones, J.*, Explorations of the aboriginal remains of Tennessee, Smithsonian contributions to knowledge, Washington, 1876.
61. *Jordan, H.*, Topographie der Stadt Rom im Altertum, 1. 2, 1885.
62. *Karo, G.*, Alt-kretische Kultstätten, Archiv für Religionswissenschaft, 7, 1904.
63. *Kautzsch, E.*, Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, Freiburg i. B. und Leipzig, 1894.
64. *Kruijt, A. C.*, Het animisme in den Indischen Archipel, S'Gravenhage, 1906.
65. *Kuhn, A.*, Zur Mythologie, Zeitschrift für deutsches Altertum, herausgegeben von M. Haupt, 6, 1848.
66. — — Mythologische Studien, 1, die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, 2. Aufl., Gütersloh, 1886.
67. *Lang, A.*, Myth, Ritual, Religion, 1, 1906.
68. *Lange, H. O.*, Die Ägypter, in: *Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 3. Aufl., 1, Tübingen, 1905.
69. *Lassen, Chr.*, Indische Altertumskunde, Leipzig, 1858.
70. *Lehmann, E.*, Die Inder, in: *Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2, Tübingen, 1905.
71. — — Die Perser, ib.
72. *Loofs, F.*, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle a. S., 1906.
73. *Luschan, F. von*, Über das Triquetrum, Verh. Anthropol. Ges. Berlin, 1886.
74. *Marti, K.*, Tabelle über die literarische und politische Bewegung in Palästina von 621 bis zur christlichen Aera, Anhang zu *P. W. Schmidt*, Geschichte Jesu, Tübingen und Leipzig, 1900.
75. *Meyer, Ed.*, Ägyptische Chronologie, Abh. K. Preuss. Akad. d. Wiss., 1904; Nachtrag 1907.
76. *Mommsen, Th.*, Römische Geschichte, 2. Aufl., Berlin, 1856.
77. *Montelius, O.*, Das Rad als religiöses Sinnbild in vorchristlicher und christlicher Zeit, Prometheus, 16, 1905.
78. *Müller, C. O.* und *F. Wieseler*, Denkmäler der alten Kunst, 1, 1832; 2, 1856; Göttingen.
79. *Müller, J. G.*, Geschichte der amerikanischen Urreligionen, Basel, 1855.
80. *Müller, L.*, De saakaldte Hagekors, K. Danske Videnskabernes Selskabs Skriften, (5), 5, histor.-philos. Afd., 1877.
81. *Münsterberg, O.*, Chinesische Kunstgeschichte, 1, 1910, Eßlingen a. N.
82. *Münter, F.*, Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen, 1825, Altona.
83. *Münzer, F.*, Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius, 1897.
84. *Olshausen*, Das Triquetrum, Verh. Anthropol. Ges. Berlin, 1886.
85. *Orelli, C. v.*, Artikel Sara in Calwer Bibellexikon, 1885.
86. *Otto, W. F.*, Janus, in Pauly, Supplementbd. 3, 1918.
87. *Overbeck, J.*, Griechische Kunstmythologie, besonderer Teil. 1, 1. Zeus; 3, Apollon, Leipzig, 1871.
88. *Pander, E.*, Das lamaische Pantheon, Zeitschr. f. Ethnologie. 21, 1889.
89. *Parkinson, R.*, Dreißig Jahre in der Südsee, Stuttgart, 1907.
90. *Passow, F.*, Handwörterbuch der griechischen Sprache, 5. Aufl., 1857.
91. *Pauly*, Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, herausgegeben von G. Wissowa. Boreas, aut. Wernicke; Dioskuren, aut. Bethe; Hermai, aut. Eitrem; Hermaia, aut. Stengel; Hermes, aut. Stein, u. s. w.
92. *Perrot, G.*, et *Ch. Chipiez*, Histoire de l'art dans l'antiquité, 2, Chaldée et Assyrie, 1884; 8, *G. Perrot*, la Grèce archaique, la sculpture, 1904, Paris.

93. *Petersen, E.*, Die dreigestaltige Hekate, Archaeol.-epigr. Mitt. aus Österreich, 4, 1880; 5, 1881.
94. *Ploß, H.* und *M. Bartels*, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde, 9. Aufl., neu bearbeitet von *P. Bartels*, Leipzig, 1908.
95. *Praetorius, M.*, Deliciae Prussicae, Auszug aus dem Manuscript von *W. Pierson*, Berlin, 1871.
96. *Preller, L.*, Römische Mythologie. 3. Aufl. von *H. Jordan*, 1, 1881; 2, 1883.
97. *Preller, L.*, Griechische Mythologie, a) 3. Aufl. von *E. Plew*, 1872;
b) 4. Aufl. von *C. Robert*, 1887.
98. *Preuschen, E.*, Antilegomena, Giessen, 1901.
99. *Rahn, J. R.*, Marmorrelief am Glockenturm von S. Vittore in Muralto bei Locarno, Mitteilungen Schweiz. Ges. f. Erhaltung historischer Kunstdenkmäler, 9, 1894.
100. *Ratzel, F.*, Völkerkunde 1, 1885; 2, 1886, Leipzig.
101. *Rau, Ch.*, The Palenque tablet in the U. S. National-Museum, Smithsonian constributions to knowledge, 22, 1880, Washington.
102. *Rau, L. v.*, Ardanari Ismara, Verh. Anthropol. Ges. Berlin, 1890.
103. *Reinach, S.*, La prohibition de l'inceste et ses origines, L'Anthropologie, 10, 1899.
104. — — Cultes, mythes et religions, 2 éd., les survivances du totemisme chez les anciens Celtes, 1, Paris, 1905.
105. — — Ib., les phénomènes généraux du totémisme animal.
106. — — Ib., l'art plastique en Gaule et le druidisme.
107. — — Ib., la prohibition de l'inceste et le sentiment de la pudeur.
108. — — Ib. 2, Paris, 1909: les théoxénies et le vol des Dioscures.
109. — — Ib., oiseaux et swastikas.
110. *Rhode, E.*, Psyche, 2. Aufl., Freiburg i. B., 1898.
111. *Robertson, J. M.*, Christianity and Mythology, 2 ed., London, 1910.
112. *Roscher, W. H.*, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 1884 ff. Argos, aut. Engelmann, Juppiter, aut. Aust; Sonne, aut. Roeder, u. s. w.
113. *Sallet, A. v.*, Die antiken Münzen, neue Bearbeitung von *K. Regling*, Handb. Mus. Berlin, undatiert.
114. *Sarasin P.* u. *F.*, Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschungen auf Ceylon, 3, die Weddas, Wiesbaden, 1892-93.
114a. — — Reisen in Celebes, Wiesbaden, 1905.
115. *Sarasin, P.*, Über die Entwicklung des griechischen Tempels aus dem Pfahlhause, Zeitschr. f. Ethnologie, 39, 1907; 42, 1910.
116. — — Über Rechts- und Linkshändigkeit in der Prähistorie, Verh. Naturf. Ges. Basel, 29, 1918.
117. — — Versuch einer Erklärung der Trias in der Religionsgeschichte, Festschrift für Fritz Sarasin, Genf, 1919.
118. — — Über Swastika und Triquetrum als Symbole des Sonnenkultes, Verh. Naturf. Ges. Basel, 32, 1921.
119. — — Über die Entwicklung des Triumphbogens aus dem Janustempel, Innsbruck, 1921.
120. *Saxo Grammatikus*, Historia Danica, ed. P. E. Müller, Kopenhagen, 1839.
121. *Schliemann, H.*, Ilios, Leipzig, 1881.
122. *Schmidt, R.*, Liebe und Ehe im alten und modernen Indien, Berlin, 1904.

123. *Schoemann, G. F.,* Die hesiodische Theogonie, Berlin, 1868.
124. *Schrader, E.,* Die Keilinschriften und das Alte Testament, Religion und Sprache von *H. Zimmern,* Berlin, 1902.
125. *Schwartz, W.,* Triquetrum, Verh. Anthropol. Ges. Berlin, 1886.
126. *Schwenck, K.,* Die Mythologie der asiatischen Völker, 7, die Mythologie der Slawen, Frankfurt a. M., 1853.
127. *Seligmann, C. G.* und *B. Z.,* The Veddas, Cambridge, 1911.
128. *Seydel, R.,* Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zu Buddha-Sage und Buddha-Lehre, Leipzig, 1882.
129. *Stark, K. B.,* Borea ed Orizia, Annali dell'Instituto di corrispondenza archeologica, 32, Roma, 1860.
130. *Steinen, K. von den,* Praehistorische Zeichen und Ornamente, Festschrift für Adolf Bastian, Berlin, 1896.
131. — — Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 2. Aufl., Berlin, 1897.
132. *Strehlow, O.,* Mythen, Sagen und Märchen des Aranda-Stammes in Zentral-Australien, Veröffentlichungen aus dem Städtischen Völkermuseum Frankfurt a. M., 1907.
133. *Ströhl, H. G.,* Japanisches Wappenbuch, Wien, 1906.
134. *Thesaurus* linguae latinae, 3, 1907.
135. *Thomas, C.,* Notes on certain Maya and Mexican manuscripts, Reports of the Bureau of Ethnology, 3, 1884.
136. *Tylor, E. B.,* Primitive Culture, 4 ed., London, 1903.
137. *Urlichs, L.,* Skopas in Attika, Greifswald, 1854.
138. — — Skopas Leben und Werke, Greifswald, 1863.
139. *Usener, H.,* Die Sintflutsagen, Bonn, 1899.
140. — — Dreiheit, Rheinisches Museum für Philologie, N. F., 58, 1903.
141. — — Götternamen, Bonn, 1896.
142. — — Kleine Schriften, 4: göttliche Synonyme; Keraunos; Kallone; Zwillingsbildung u. s. w., Leipzig und Berlin, 1913.
143. *Valentijn, F.,* Oud en nieuw Oost-Indiën, 5, Ceylon, Dordrecht und Amsterdam, 1726.
144. *Verus, S. E.,* Vergleichende Übersicht der vier Evangelien, Leipzig, 1897.
145. *Virchow, R.,* Die Weddas von Ceylon und ihre Beziehungen zu den Nachbarstämmen, Abh. K. Akad. Wiss., Berlin, 1881.
146. *Wackernagel, W.,* Die Anthropogonie der Germanen, Haupt's Zeitschrift für deutsches Altertum, 6, 1848.
147. — — Epea pteroenta, ein Beitrag zur vergleichenden Mythologie, Basel, 1860.
148. *Weicker, G.,* Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst, Leipzig, 1902.
149. *Weiß, E.,* Endogamie und Exogamie im römischen Kaiserreich, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 29, romanische Abteilung, 1908.
150. *Welcker, F. G.,* Alte Denkmäler, 3, griechische Vasengemälde, Göttingen, 1851.
151. — — Griechische Götterlehre, Göttingen, 1857-62.
152. *Wernheri* Abbatis libri deflorationum sive excerptionum ex melliflua diversorum patrum, Basileae, 1494.
153. *Wernicke, K.,* Zum Verzeichnis der Werke des Skopas, Jahrb. d. K. deutschen archaelogischen Institutes, 5, 1890.
154. *Wessely, J. E.,* Ikonographie Gottes und der Heiligen, Leipzig, 1874.
155. *Westermarck, E.,* Geschichte der menschlichen Ehe, deutsche Ausgabe, Jena, 1893.

156. *Wied, M. v.*, Prinz, Reise in das Innere von Nord-Amerika in den Jahren 1832-34, Coblenz. 1839-41.

157. *Wiedemann, A.*, Die Religion der alten Ägypter. Münster i. W., 1890.

158. *Wilamowitz-Moellendorff, U. v.*, Griech. Tragödien übersetzt, Berlin, 1899-1900.

159. *Wilkinson, J. G.*, Manners and customs of the ancient Egyptiens, London, 1837-41.

160. *Wilson, Th.*, The Swastika, Reports U. S. National Museum for 1894, Washington, 1896.

161. *Winckler, H.*, Die babylonische Kultur. Leipzig, 1902.

162. *Wissowa, G.*, Religion und Kultur der Römer, 2. Aufl., 1912, in *Iwan von Müller*, Handb. d. klassischen Altertumswissenschaft, 5, 4.

163. Zeuß, *K.*, Die Deutschen und die Nachbarstämme, München, 1837.

164. *Zimmern, H.*, Babylonische Religion und Sprache in *E. Schrader*, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl., Berlin, 1902.



INHALTSVERZEICHNIS.

FIGURENVERZEICHNIS.

REGISTER.

